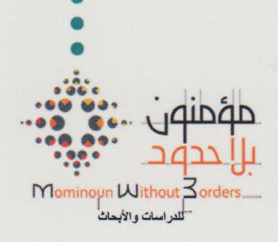
أم الزين بنشيخة-المسكيني

كانط والحداثة الدينية







د. أمّ الزين بنشيخة-المسكيني

كانط والحداثة الدينية

د. أمّ الزين بنشيخة-المسكيني

كانط والحداثة الدينية





الكتاب: **كانط والحداثة الدينية**

تأليف: **د. أمّ الزين بنشيخة-المسكيني**

الطبعة الأولى، 2015 (صدرت سابقاً طبعة واحدة عن **المركز الثقافي العربي**)

عدد الصفحات: 248

القياس: 14 × 21



ISBN: 978-9953-68-769-8

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158/ 113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود

مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)

أكدال - الرباط - المملكة المغربية

هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+

Email: info@mominoun.com

صدر هذا الكتاب سابقاً تحت عنوان

كانط راهناً أو الإنسان في حدود مجرّد العقل

(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006)

إهداء

إلى الوليد، في ربيعه الثاني
عاصر هذا الكتاب حملاً ومخاضاً وحضناً،
فاشتدّ عودهما معاً.

توطئة

كانط والتنوير
أو في حدود الثورة

جيل كامل من العقول والنخب الصغيرة ترعرعت في أحضان التنوير مثلما صاغته مقالة صغيرة للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، ولم يكن هذا الفيلسوف نفسه على علم بالحجم الحقيقي لمقالة كتبها من أجل مجرد سؤال طرحه مجرد قسّ من قساوسة الكنيسة. وفي الحقيقة مثّلت هذه المقالة أفقاً عاماً لأجيال من العقل العربي، رئة أخرى لاستنشاق رائحة الحرية في ظلّ أنظمة استبدادية تستعبد الأجسام والعقول وقد ولدتها أمهاتها أحراراً. قبل يوم 14 يناير/كانون الثاني، مثّل التنوير للفلسفة في الوطن العربي الكبير بديلاً ممكناً عن الثورة، إمكانية للتحرر بعقولنا ونصوصنا ومدارسنا من جهلوت الاستبداد وطاغوته وسحقه اليومي للمساحات الحرة، وبالرغم من أن التنوير قد غيّر من مواقعه ومن عناوينه مرات عديدة صرنا نتحدث فيها عن تنوير معتدل وتنوير جذري وتنوير ناقص وتنوير جديد، وحتى عن مضادة التنوير، فإن العقل الفلسفي العربي ما انفكّ في عود على بدء، استئنافاً أو اختصاماً أو مغايرة، للأفق الوسيع لتنوير رسالته الأولى «تجرؤوا على استعمال عقولكم».

ما الفرق بين التنوير والثورة؟ وإلى أي مدى بوسعنا أن نستعمل عقولنا في مدننا الحالية المؤقتة؟ وماذا نستعمل من أنفسنا ونحن في حالة ثورة لا نعرف مصيرها؟ عقولنا أم غضبنا؟ وهل يصلح العقل كي تولد الثورات وتزهر وتترعرع؟ أم أن العقل بارد وعاقل ورصين ومتعقل وهادىء وسعيد، في حين تحتاج الثورات إلى العنف والغضب والصراخ وتكسير الأنظمة والأنساق على رؤوس أصحابها؟ يبدو أن الثورات لا تولد إلا من الجراح والآلام، وقد صارت جماعية، في حين أن العقل يبدو وحيداً متوحداً فرحاً بالصحراء التي تنمو على يديه وتترعرع.

في هذا النصّ سوف نميز بين التنوير والثورة من خلال فلسفة كانط. هو امتحان وهو محاسبة تريد أن تكون ثورية لفيلسوف قضيت في الاشتغال على نصوصه سنين من زهرات عمري. ما علاقة الفلسفة بالثورة؟ وبأي معنى نتكلم عن فلسفة ثورية وعن فلسفة محافظة؟ أليست الفلسفة في ماهيتها وروحها ثورة على كل عاداتنا ومعتقداتنا بل أدياننا وآلهتنا. . كانوا حكاماً طغاة أم أوهاماً ولاهوتاً يعطل القوى الحيوية للبشر ومحبتهم للحياة؟ نعم هناك فلاسفة يصنفون ثوريين وغاضبين، وهناك آخرون محافظون وهادؤون ومستقيلون من السياسات المباشرة للدول. إلى أي صنف ينتمي كانط؟ ليس كانط فيلسوفاً ثورياً لكنه ليس تنويرياً بالمعنى الألماني الدقيق للتنوير، وليس كانط أيضاً فيلسوفاً رجعياً أو محافظاً أو جباناً أو خائناً لإرادة شعبه؟ هذه هي المفارقة التي يعالجها هذا المقال، لذلك نقترح أن نمتحن الأطروحة التالية: لقد كان كانط معجباً بالثورة الفرنسية لكنه كان يعتبر أن التمرد على صاحب السيادة حقّ غير شرعي أصلاً، وفضّل التنوير

على الثورة، لم يكن كانط ضدّ الثورة لكنه اعترض على الجانب العنيف في الثورة، أي الاغتيالات والإعدامات كما في الثورة الفرنسية، لأن في ذلك مسّ بجوهر التنظيم المدني القائم على وحدة الإرادة العامة للشعب التي يجسّدها الحاكم.

هناك أربعة أسئلة نحاول معالجتها:

1) ما الفرق بين التنوير والثورة؟

2) لماذا اعتبر كانط الثورة أمراً غير شرعي؟

3) لماذا تحمّس كانط للثورة الفرنسية؟

4) ما حدود التصور الكانطي للثورة؟

1) ما الفرق بين التنوير والثورة؟

في مقالة «ما هو التنوير؟» (1784)، كتب كانط ما يلي: «عن طريق الثورة يمكن أن نسقط استبداداً فردياً، أو أن نضع حدّاً لاضطهاد يقوم على التعطّش للثروة وللنفوذ، ولكننا لن نبلغ بها إصلاحاً حقيقياً لنمط التفكير، على العكس من ذلك ستنتعش بسببها أحكاماً مسبقة جديدة على غرار الأحكام القديمة لتشدّ إلى حبالها السواد الأعظم المفتقر إلى الفكر». إن نصّاً كهذا على استقراره المزعوم أودعه كانط لغماً فلسفياً علينا تفجيره. فحينما يفضّل الفيلسوف الإصلاح عن الثورة فهو يبرر ذلك بحجتين، تبدوان حكيمتين فيما أبعد من الخصومة بين الثوريين والمحافظين، لكنهما خطيرتان على كل الثورات في الوقت نفسه. كيف ذلك؟ إن الإصلاح الحقيقي للعقول أفضل من ثورة تسقط حكماً استبدادياً، فذلك ينبهنا إلى نمط مغاير لمشاركة الفيلسوف في الشأن العام، ذلك أن الأخطر

على البشر هو الوصاية على عقولهم وليس الاستبداد بثرواتهم. ثورة على العقول لا ثورة على البطون: ذاك هو موقف كانط.

أما عن الحجة الثانية فتقوم على أن الثورة قد تنشط أحكاماً مسبقة جديدة تشدّ إليها الدهماء التي تفتقر إلى الفكر. كل ثورة تجلب معها أحكاماً مسبقة وقد تنشط أوهاماً قديمة وقع تجميدها من طرف الاستبداد. مع الثورات العربية طفت على السطح أحكام مسبقة وأوهام قديمة. عودة إلى المكبوت الأيديولوجي بأطيافه المختلفة تظهر هنا وهناك من تونس وليبيا ومصر واليمن وسوريا...

إن كانط يفضّل إذن الإصلاح على الثورة. وهنا علينا أن ننبه إلى التصوّر الذي يقصده الفيلسوف من مفهوم الإصلاح، لا يتعلق الأمر بإدخال إصلاحات، أي تغييرات على القوانين أو التنظيم المدني، من أجل ترميم بناء مهدد بالانخرام، الإصلاح المقصود هو تغيير حقيقي بمعنى جذري لآلة العقل البشري نفسه، هو إصلاح حقيقي لنمط التفكير، وليس مجرد تغيير وترميم لنظام الدولة، وهنا نلتقي بمفهوم التنوير بوصفه البرنامج الأمثل لإصلاح العقول بدلاً من إسقاط المستبدين الذي قد ينتهي بمستبدين جدد.

علينا أن نقف هنا عند مفهوم التنوير. ولنذكّر بداية أن النقاش حول التنوير قد بدأ منذ 1780، وأن كانط لم ينخرط فيه إلا بشكل متأخر، وفي الحقيقة انطلق هذا النقاش حول التنوير في ألمانيا من خصومة حادة حول كيفية استعمال التنوير، وكان هناك استنكار للشطط والإفراط في التنوير، وجاءت مقالة كانط «ما هو التنوير؟» بمثابة الإجابة عن سؤال طرحه القسّ البرليني تسولنر (Zöllner) حول مشكلة الزواج المدني. وقد كان القسّ يدافع عن الزواج الديني،

مستنكراً بذلك الاستعمال المشِطّ لمفهوم التنوير، طارحاً سؤاله الاستنكاري «ما هو التنوير؟ إذن». وقد سبق كانط إلى الإجابة عن هذا السؤال مندلسون (Mendelssohn) في شهر أيلول/ سبتمبر 1784، ومندلسون هو تنويري حقيقي، حيث التنوير الألماني يعني تحديداً ضرورة احترام الإنسان لا بوصفه كائناً عاقلاً فحسب، بل بما هو كائن حيّ له تاريخ وعادات دينية ينبغي معاملتها باحترام. يقول مندلسون معرفاً التنوير:

«إن التنويري صديق الفضيلة، ينبغي عليه أن يفعل وفق التيقّظ والتبصّر، وأن يتحمل بالأحرى الأحكام المسبقة بدلاً من أن يرفض القسط من الحقيقة الذي يرتبط بها على نحو عميق (. . .) إن التسامح ازاء الأحكام المسبقة أفضل من شطط التنوير الذي يؤدي إلى إضعاف الشعور الأخلاقي وعدم التدين والفوضى».

ضدّ هذا المعنى للتنوير يكتب كانط في كانون الأول/ ديسمبر 1784 مقترحاً تصوراً فلسفياً جذرياً هو الذي سيبقى في ذاكرة العقل البشري منتصراً على تصوّر مندلسون. فإن من أهم أطروحات التنوير الكانطي هي التالية:

أولاً: التنوير هو خروج المرء من حالة القصور إلى حالة الرشد، وهو قصور ناتج عن عدم استعمال المرء لعقله والقبول بالعيش تحت الوصاية، لذلك شعار التنوير هو «تجرّأ على استعمال عقلك».

ثانياً: من الصعب على المرء أن يتحرر بمفرده، أما أن يستنير جمهور برمته فهو أمر أقرب إلى الإمكان، شريطة أن ينعم هذا الجمهور بالحرية.

ثالثاً: لا يبلغ الجمهور مرحلة التنوير إلا على مهل، لا يمكن أن نستنير على نحو فجائي وعنيف وفي كرّة واحدة.

رابعاً: إن التنوير الذي يريده كانط يتعلق تحديداً بالتجرّؤ على استعمال الإنسان عقله بشكل حرّ وبعيد عن كل وصاية ورقابة في المسائل المتعلقة بالدين بخاصة. وإنه بالتالي كل من يعطّل التنوير في معنى تعطيل عمل العقل البشري أو من يعترض على الاستعمال العمومي للعقل، سواء كان الحاكم أو رجل الدين أو أي شخص آخر، فإن ذلك يُعتبر مسّاً بالحقوق المقدسة للإنسانية ودوساً عليها.

وبوسعنا بكلمة واحدة أن نعتبر مقالة «ماهو التنوير؟» لكانط بمثابة البيان السياسي الثوري لكانط في بلاد لم تقم بثورتها لا على الطريقة الإنكليزية (1649)، ولا على الطريقة الأمريكية (1775)، ولا على الطريقة الفرنسية (1789). لكن التنوير الذي رسم كانط معالمه ليس ثورة في معنى الحدث التاريخي العنيف والجذري الذي يكنّس في كرّة واحدة تنظيماً سياسياً من أجل استبداله بآخر. التنوير ليس ثورة لكنه فعل ذاتي أخلاقي باطني للتفكير بأنفسنا. أنطولوجيا جذرية لعصر برمته يطمح إلى الحرية ويراهن على العقول وعلى التقدم الأخلاقي وعلى الارتقاء بالإنسانية إلى مواطنة كونية وسلم دائم. إن الفرق هنا بين التنوير والثورة هو أن التنوير لا يقتضي غير الحرية الفكرية وهي حرية غير عنيفة وتملك مفعولاً ثورياً ما دامت تهدف إلى إصلاح جذري لنمط التفكير.

2) لماذا اعتبر كانط الثورة أمراً غير شرعي؟

نحن هنا إزاء مكان خطير ينبغي أن نحسن الدخول إليه

والخروج منه بسلام. أن تعترض الفلسفة على حقّ شعب ما في الثورة على حاكم مستبد، أمر يهدد الفلسفة والفلاسفة في الصميم، وهنا نقف عند أخطر نصّ كتبه كانط عن الثورة. يقول في إحدى صفحات كتاب **ميتافيزيقا الأخلاق**، ضمن قسم «نظرية القانون»، ما يلي:

«إن تغييراً للدستور ينبغي ألا يكون إلا من طرف الحاكم نفسه، وذلك يتمّ عبر الإصلاح، ولا يتمّ ذلك من طرف الشعب باللجوء إلى الثورة، وهو إصلاح يقتصر على السلطة التنفيذية فحسب دون أن يمتد إلى السلطة التشريعية». وإنه بالتالي «ليس ثمة أية مقاومة شرعية للشعب ضد المشرّع الأسمى للدولة».

كيف نفهم هذا الأمر؟ ستة معطيات تساعدنا على تبرير موقف كانط، هي التالية:

أولاً: إن هذا النصّ كتبه صاحبه سنة 1795، أي بعد الاغتيالات والإعدامات التي استهدفت الحكّام ورجال الدين، والتي تلت الثورة الفرنسية. وهي أحداث استنكرها كل الفلاسفة تقريباً، منهم بوركا الإنكليزي وفيخته (Fichte) وشيلر (Schiller)، بما هي مسّ بحرمة أرواح البشر ومقدساتهم وبقداسة التنظيم المدني وبجوهر الأخلاق.

ثانياً: إن كانط فضّل الدفاع عن نظرية في القانون كونية وملزمة وكفيلة بإنقاذ الدستور الشرعي الضامن لكل الحريات بدلاً من الدفاع عن الثورة الفرنسية كحدث خاص ما زالت نتائجه آنذاك غامضة وفوضوية.

ثالثاً: إن ضمن تنظيم مدني قائم على القانون لا يجوز للشعب

أن يعترض على قرار صاحب السيادة، لأنه في تلك الحالة من سيحسم الأمر؟ من صاحب الحقّ؟ وبأي حقّ والحال أن القانون لم يعد هو الشرعية العليا لكل حقّ؟ هكذا يخلص كانط إلى أن كل تمرد على القانون الذي يمثّله الحاكم إنما هو هدم لدولة القانون نفسها.

رابعاً: ينبغي أن نشدد هنا على التصوّر الثوري الذي يقدّمه كانط لدولة القانون: إنها دولة لا يكون فيها الحاكم سوى مجرد ممثّل للإرادة المدنية للشعب، وهو شخص عام مهمته أن يمارس السلطة التي منحها له شعبه وفق القانون الذي يبقى دوماً فوق الجميع. وهذا الحاكم لا يملك أي شيء لا الذوات ولا الأرض ولا ثروات البلاد، فهو، بحسب كانط، السيد الأسمى للعدالة التوزيعية، حيث يضمن توزيع الخيرات على أصحابها دون أن يكون له أي حقّ في ملكيتها أو الاستيلاء عليها.

خامساً: وبالتالي أن المواطن في دولة القانون لا حقّ له في التمرد لأنه يسلّم ضمنياً بأن الحاكم لا يقترف في حقه أي نوع من الظلم، وإذا ما وقع ذلك، فإنه من حقّ المواطن، بحسب كانط، أن يدلي برأيه وبحكمه وبنقده علناً وبشكل عمومي، لأن دولة القانون هي نفسها دولة التنوير حيث ينعم الجمهور بالحرية.

سادساً: لقد كان كانط يعوّل على المثقف القادر على الاستعمال العمومي لعقله بما هو نوع من المقاومة السلمية أو من التمرد الهادئ الذي يتكفّل بمراقبة دائمة للحاكم حتى لا يحيد عن مبادئ دولة الحقّ والقانون، وذلك لأن الدولة في جوهرها تنظيم مدني يقوم على الإرادة العامة والقانون الكوني الذي لا يمكن الاحتجاج عليه.

3) لماذا تحمّس كانط للثورة الفرنسية؟

في نصّ من نصوصه الأخيرة تحت عنوان «نزاع الكليات» (1797)، يكتب كانط عن الثورة الفرنسية ما يلي: «إن هذا الحدث لا يتمثل في وقائع جميلة أو وخيمة قام بها البشر، بحيث صار فيها ما كان عظيماً أمراً مبتذلاً بين الناس، وحيث انقرضت كما بسحر أجهزة سياسية جدّ لامعة وجدّ قديمة وانبثقت في مكانها أخرى كما من عمق الارض، لا، لا شيء من كل هذا. يتعلق الأمر فحسب بطريقة تفكير المتفرجين التي تتجلى بشكل عمومي بمناسبة هذا اللعب للتحولات العظيمة (. . .) والتي تظهر موقفاً كونياً خاصية للنوع البشري، خاصية أخلاقية لا تمنحنا فقط الأمل في التقدم بل هي هذا التقدّم بعينه». هذا النصّ يعبّر فيه كانط صراحة عن حماسته وفتنته القصوى بحدث الثورة الفرنسية. إنها تجسّد، في تأويله، أملاً يحمله كل البشر، أمل كوني هو الأمل في التقدم الأخلاقي نحو عالم يكون فيه الإنسان غاية في حدّ ذاته والحرية هي مفتاح كل الحقل العملي للبشر. إن الثورة الفرنسية التي قام بها «شعب ثري جداً من الناحية الروحية» تبعث في ذهن المتفرجين الذين ينتمي إليهم كانط حماسة قصوى للثورة، تعود إلى الأمل في التقدم، أمل جسدته الثورة الفرنسية.

كيف نفهم حماسة كانط للثورة؟ نحيل هنا على ليوتار (Lyotard) المفكر الفرنسي ما بعد الحديث الذي اشتغل على هذا الأمر رأساً. وهي أطروحة نكتفي بتجميع عناصرها للقارئ العربي في النقاط التالية:

أولاً: إن كل ما يحصل في الحقل السياسي التاريخي لا يحدث

فحسب من جهة الركح، بل يحدث أيضاً من جهة المتفرجين الغامضين البعيدين الذين لا أحد ينتظرهم ولا أحد ينظر إليهم، هؤلاء فقط هم من بوسعهم التمييز داخل ضجيج الثورة بين ما هو عادل وما هو غير عادل.

ثانياً: إن مفهوم الحماسة في السياسة هو المفهوم المناظر لمفهوم الاحترام في الأخلاق ولمفهوم الرائع في الجماليات. وإن الحماسة قريبة من الشعور بروعة حدث ما، أي بعظمته، هو شعور بفرحة قصوى إزاء حدث عظيم، عاطفة حادة تدفع بالمخيلة إلى تخومها، بل هو حدث غير قابل للتخييل أصلاً، وذلك من فرط هوله وروعه وعظمته. وهنا ينبغي التمييز بين الحماسة والتعصب: الحماسة بحسب كانط تهب النفس دافعاً حيوياً من أجل تجاوز حدود التخييل البشري. في حين أن التعصب فيه يتوهم المرء أنه يرى شيئاً ما، فيما وراء حدود المخيلة، في حين أنه لا يرى غير أوهامه: الحماسة انفعال سياسي في حين أن التعصب انفعال ديني.

ثالثاً: إن الثورة الفرنسية هي، في عيون كانط، تحقيق لحلم التقدم التنويري في ذاته. ههنا لا فاصل بين التنوير والثورة ولا بين الأخلاقي والسياسي. لكن إلى أي حدّ بوسع ثورة ما أن تكون أخلاقية؟ أو متخلّقة؟ يبدو أن كانط ههنا يرفع الأخلاق الكونية والحسّ المشترك الجمالي والبُعد الكسموسياسي للمواطنة في العالم إلى مستوى الثورة السياسية الفرنسية. الشعب الفرنسي يثور في فرنسا وفي ألمانيا يشرّع الفيلسوف للتنوير، وتلتقي الشعوب والعقول في أمل واحد هو التقدم الأخلاقي بالإنسانية نحو تنظيم مدني يكفل الحرية والكونية واحترام الإنسان كغاية في حدّ ذاته.

4) حدود التصور الكانطي للثورة وللدولة:

أهم عيوب التصور الكانطي للشأن السياسي هو تعويله على فكرة الفضاء العمومي الذي يقوم بمهمة رقابة الدولة عبر النقد العلني أو ما يسميه كانط بالاستعمال العمومي للعقل. لقد عوّل كانط كثيراً على دور الفيلسوف في نشر ثقافة الحقّ والاحترام والمواطنة، معتقداً في قوة الفيلسوف على الإقناع وفي شفافية الفضاء العمومي. ولم يكن كل ذلك ليتنبأ بالتغيرات الجوهرية الطارئة على الفضاء العمومي الذي تحوّل إلى فضاء تهيمن عليه وسائل الإعلام الإلكترونية والوقائع الإفتراضية. إضافة إلى كل ذلك لم يكن كانط ليقدّر مدى خطورة الكلمة التي تحولت من وسيلة للتنوير إلى دمغجة صمّاء وأدلجة مخادعة.

خاتمة:

كانط والثورات العربية: ماذا لو دعونا نصوص كانط للتفكير معنا في الثورات العربية؟ ماذا تشبه هذه الثورات؟ هل بوسعنا قراءتها وفق نموذج قراءة كانط للثورة الفرنسية؟ هل سيتحمس كانط لثوراتنا، وهل سوف يعتبرها تجسيداً لحلم كوني هو حلم التقدم الأخلاقي بالإنسانية؟ هذا السؤال بوسعه أن يجرّنا نحو جهتين من التفكير لا نملك بعد الإجابة عن أيهما سوف يرسو بنا على برّ الأمان:

أولاً: إن الثورات العربية شبيهة في أسبابها ودوافعها العامة بالثورات الغربية الحديثة، فذاك أمر مفروغ منه ما دامت جميعها قامت على رفض قطعي وإرادة تحرر جذرية من دول الاستبداد وقمع الحريات وسحق لإرادة الشعوب. لذلك لن يكون موقف فيلسوف

التنوير إلا الإعجاب والتحمس للثورات العربية وعضدها ومباركتها بوصفها علامة على إمكانية أن تتحرر الجماهير من أجل تدبير مصيرها بنفسها. أن يثور شعب ما عند كانط معناه أنه قرر دفعة واحدة وبإرادة واحدة وفي كرّة واحدة أن ينعم بالحرية، وذلك يعني أيضاً أن هذا الشعب قد قرر في سورة واحدة أن يفكر بنفسه وبكل ما أوتي من الاستعداد الطبيعي والأخلاقي والحيوي. أن شعباً ما قد ثار ضدّ المستبد معناه أنه قد نجح في الخروج على نحو جماعي من حالة الوصاية والقصور إلى حالة الرشد والحرية. أن شعباً ما قد هبّ وانتفض من السديم ومن العدم معناه أنه نجح أخيراً في أن يتجرّأ لا على استعمال عقله فحسب، بل على استعمال جسمه وانفعالاته ورغباته وكل قواه الحيوية من أجل السير نحو الحرية والعيش الكريم.

ثانياً: لكن هل الثورات العربية تجسيد للأمل التنويري الذي بشّر به العقل الحديث، أي التقدّم الأخلاقي؟ أم أن ما عاشته الإنسانية منذ قرنين من الزمن من تجاوز لأحلام التنوير، وقد صارت في عقول نقّاد الحداثة إلى كابوس بل إلى كارثة وبربرية وعدمية، يجعل علاقة ثوراتنا بالأحلام الحديثة أمراً إشكالياً؟ ماذا تريد الثورات العربية تحديداً: هل تريد الديمقراطية على الطريقة الغربية الحديثة؟ أم هي تريد استعادة للهوية العربية أو للهوية الإسلامية؟ هل تريد ثوراتنا التقدم بالمعنى التنويري؟ أم هي رغبة في العودة إلى الماضي الذي ظلّ مكبوتاً لمدة سنين طويلة من طرف دول الاستبداد العربي؟ هل مللنا التنوير وصرنا بحاجة إلى تجاوز مبادئه التحديثية التي صنعت ملامح الانسان الغربي؟ هل أن الثورات العربية التي

نعيشها هذه الأيام واعية بخطة المستقبل الذي تريده الشعوب؟ أم أن هذه الشعوب نفسها لم تنضج بعد من أجل مستقبل مغاير؟ وأي مستقبل نريد؟ مستقبل سوف يأتي من أفق مغاير تماماً وجديد تماماً ومفاجئ تماماً؟ أم نحن بصدد السقوط في مستقبل مضى بعد؟

حذار. الكثير من التضحيات والنضالات ما زالت أمامنا من أجل توجيه ثوراتنا على الدروب الآمنة لمستقبل يأتي من جهة لم نمر بها بعد. حذار ما مات شهداؤنا إلا من أجل أن نعبر إلى الضفة الأخرى. هل عبرنا؟ كل من يعطّل هذا العبور يقتل الشهيد ثانية. حذار من التورّط بين دماء الشهداء وإرادة الشعوب.

تونس في ربيع 2014

المقدّمة

كانط في راهنيته

تمهيد: الراهن يُقال على معانٍ عدة

ماذا لو انطلقنا في عصر صارت فيه اللغة هي اللعبة المفضلة للفلسفة من استشارة للغة التي نرومها فضاء **ضيافة فلسفية** لفيلسوف التنوير والحداثة إيمانويل كانط (1724-1804) والذي ارتضاه كثير من العرب المعاصرين قِبلة تفكير نحو إمكانية بناء فكر فلسفي عربي معاصر؟ فكانط الذي نبحث عنه هنا بوصفه أداة ميتافيزيقية تساعدنا على مواجهة «فضاءاتنا المثقوبة»، بحسب عبارة دولوز (Deleuze)، وعلى ترميم ذاكراتنا الفلسفية، هو كانط القادر على أن يكون **راهناً ورهاناً** وأمراً **نراهن** به على إمكانية أن ننخرط في **مواطنة كونية في العالم**، تخفيفاً من وطأة الانتماء ومن ثقل الذاكرة التاريخية لدينا. لكن في عصر لم يفرغ فيه فلاسفة أوروبا بعد من إحصاء الموتات المتلاحقة للذات وللإله (كانط - هيغل (Hegel) - نيتشه (Nietzsche))، للفن وللتاريخ (هيغل)، للإتيقا وللإستطيقا وللميتافيزيقا (هيدغر (Heiddegger))، بل للإنسان نفسه (فوكو (Foucault))، يوشك المفهوم الفلسفي أن يكون دون هول الكارثة. وإن كانط نفسه لا يملك أحياناً أمام ما يرهن تاريخ البشر سوى

تشخيص سوداوي لا يتوفر فيه العقل الفلسفي على أي مفهوم ولا على أي عقل حازم. إذ أنه عند كانط، ليس بوسع الفيلسوف أن ينهض بالتاريخ على جهة المسؤولية الفلسفية إلا في شكل **فكرة ناظمة** ومن وجهة نظر كسموسياسية (1784)، أو على جهة **تخمينات** (1786)، لا يمكن فيها للفيلسوف أن يطمح إلى مقام يماثل المقام الذي حازه كيبلر (Kepler) في علم الفلك أو نيوتن (Newton) في علم الفيزياء[1]، إنما حسبه فقط أن ينتج «رواية»[2] أو في أحسن الأحوال أن يبقى في مستوى الأفكار الناظمة والاستكشافية.

لكن وبالرغم من أن تاريخ البشر ليس، وفق عبارات كانط نفسه، «سوى نسيج من الجنون، من التفاهة الطفولية، بل أحيانا حتى من الخبث والتعطش إلى التدمير الرهيب»[3]، وبالرغم من أن الإنسان هو نفسه إنما «قدّ من خشب هو على درجة من الاعوجاج بحيث يستحيل علينا معه أن نصقل منه أي شيء مستقيم[4]»، فإن بوسع العقل أن يشقّ طريقه على هدي ما يسميه كانط بالفكرة الناظمة التي هي لديه، في مقام أعلى من المفهوم نفسه.

ما الذي في فلسفة كانط كفيل بتوجيهنا ضمن **الراهن** الذي يحدد نمط إقامتنا في العالم الحالي؟ ماذا وضع العرب في عبارة «الراهن»؟ كيف سمّوه وبما وَسَموه حتى يصير **اللفظ** حقيقاً بأن يكون

---

(1) E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 189.

(2) Ibid, p. 203.

(3) Ibid, p. 188.

(4) Ibid, p. 195.

فكرة ناظمة أو فضاء استقبال كريم لفلسفة لم ينفك العقل الفلسفي منذ قرنين من الزمن عن استعادتها أو العودة إليها أو استئنافها؟

يبدو أن **اللفظ العربي** الملقى هنا وهناك على قارعة المعاجم، في المأثور والمنثور، قد فكر سلفاً بديلاً عن الفلسفة ومفاهيمها، ذلك أننا حينما نمتحن هذا اللفظ باحثين فيه عمّ يسمح بالتفلسف ضمن عبارة **الراهن**، فإن **لسان العرب** يمدّنا بالمعاني التي نحصيها فيما يلي:

الراهن من رهن رهناً ورهوناً بمعنى ما وضع عند الإنسان بما ينوب مناب ما أخذ منه، والراهن هو **المالك**، والمرتهن هو آخذ الرهن، والرهن مال أو ما يقوم مقام المال، ويشمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون. والراهن أيضاً هو **الدائم** أي الثابت، وهو الشيء الملزم و«**راهنة في البيت**» والقصد هو **الأنثى**، بمعنى دائمة، ثابتة، رهينة. وهذا **راهن لك** أي معدّ، و«**يدي لك رهن**» أي «كفيلة». وأنا لك رهن أي كفيل. وأرهن لهم الطعام بمعنى أدامه لهم وجاء في القرآن ﴿كل نفس بما كسبت رهينة وكل امرئ بما كسب رهين﴾ أي محتبس بعمله. و«**أرهن له الشر**» أي أدامه وأثبته له حتى كفّ عنه. **والرهان والمراهنة** بمعنى **المخاطرة**. فنقول: أرهنوا بينهم خطراً. وأرهن **الميت قبراً** أي ضمه إياه. ورهنان تعني موضعاً. ويقال **الراهن في** لغة العرب أخيراً على **المهزول** المعيي من الناس والإبل وجميع الدواب والراهن هو **الأعجف** من ركوب أو حدث أو مرض[5].

---

(5) انظر: ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، المجلد الثاني، بيروت، دار الجيل، 1988، ص 1243-1244.

إن ما نكتسبه من هذه الاستشارة اللغوية للفظ الراهن في لغة العرب هو أنه راهن ينتمي إلى المجال العملي بعامة، سواء تعلق الأمر بالمال والسلع وهو المعنى الأول والمباشر له، أو المجال الأخلاقي، عموماً الخير، الشر، المسؤولية، أو بمجال البدن (الصحة والمرض). **فالمال** الرهن، **والأنثى** الراهنة، **والنفس** الرهينة، **والطعام** المرتهن، **وخطر** الرهان، والمرض الراهن والشر المرهن: تلك هي أهم العناصر التي **تؤثّث الراهن في لسان العرب**، والتي تجمع بينها وتفرّق المعاني التالية: الدَين (المال) والدوام (المرأة) والكفالة (الطعام) والمسؤولية (النفس) والشر والخطر (العلاقة مع الآخر) والهزال والإعياء (البدن).

كيف العبور بالراهن العربي من مجال اللفظ إلى مجال المفهوم، ومن مجال الرهن بوصفه **دَيناً** إلى مجال المراهنة في معنى **المخاطرة**؟ أو كيف العبور بأنفسنا من **الراهن المهزول** الذي أصابه لدينا ضرب من الإعياء الميتافيزيقي من فرط حمولة الذاكرة التاريخية لدينا، وضيق الفضاء الكفيل باحتفاء إتيقي بالإنسان في ديارنا، إلى **راهن مالك** لأدوات راهنيته وكفيل بها معاً؟ يبدو أن المرور من الصيغة اللغوية لاسم المفعول مرهون إلى صيغة الفعل والفاعل راهن وراهن، لا يتطلب مجرد لعب ألفاظ لم تنضج بعد. إنه أكثر من عراك لغوي وأكبر كثافة من مجرد **نقيضة جدلية** بين عقول، في حين لا يزال ينبهر شقّ منها بصفاء الكوجيتو وانتصاراته، يحسم الشقّ الآخر حسماً أصولياً في الحداثة الغربية التي تبدو فاشلة سلفاً في إقامة علاقة صحية مع **الآخر** الذي هو **نحن**. وقد يصير اللعب اللغوي لدينا بين المرهون والراهن وبين المفعول والفاعل علامة على

ضرب من خفّة الوجود وهشاشة الإنسان التي لم تعد عقولنا المثقوبة بقادرة على احتمال خاناته السوداء.

فنحن لم نأت بعد إلى انتصار الكوجيتو في ديارنا، وإنسان كانط ما زال يتردد في زيارة أوطاننا. أما الذات لدينا فما زال يفصلها الكثير من أجل مواطنة محلية في مدننا، وإما عن الوطن فيكاد يكون جمهوراً بلا مفهوم وبلا فضاء عمومي. ومن أجل ألا تكون اللوحة سوداء تماماً، بل رمادية فحسب - لأن الرمادي هو لون الشعراء والفلاسفة ومن أجل ألا تتحول الفلسفة لدينا إلى قصيدة رثائية - حقيق بنا أن نمضي بالفكر قليلاً على درب هذه القامة الفلسفية الجليلة التي قد تكون لنا رهناً، بمعنى **كفيلة** باحتضاننا ومساعدتنا على التفكير بما يرهن لنا من ضروب الشرور أو ما يرهن أجسادنا داخل فضاءات المدن الحالية **المخددة** تخديداً لا يترك أي مجال **لخطوط إفلات** بحسب عبارات دولوز. وحتى لا يكون **الراهن** الذي نحن فيه «أعجفَ» تماماً فلنراهن على المخاطرة بعقولنا في دروب سار فيها كانط متردداً مجاملاً أحياناً، مخاطراً مراهناً أحياناً أخرى.

هذه الدروب هي نفسها التي لا تزال ترهن وجودنا الحالي وبأشكال أكثر حدّة وكثافة وخطراً. يتعلق الأمر بأربعة مجالات، هي الفن والدين والإتيقا والسياسة.

الفن في حضارة انتصار **الإيروس** (Eros)، بوصفه أضحى اليوم ظاهرة مهيمنة على وجودنا. والدين في عودته القوية بما أنتجه من ظواهر اتّسعت أسماؤها وفاضت عن أشيائها (تعصب، إرهاب، أصوليات. . . إلخ). والإتيقا التي أضحت أفق مساءلة ملحة لمفكري

العصر الحالي في اتجاه التفكير بمستقبل ممكن للبشرية. وأخيراً السياسة التي تكاد تنحصر - في عصر الإمبراطورية - في تدبير فظيع لحروب دائمة، باسم قيم السلم والديمقراطية التي تكاد لا تتعدى حدود البرلمانات.

لكن لماذا كانط؟ اتقاء لشرّ الترف الميتافيزيقي الثاوي في هذا السؤال الذي تخلى عنه العقل الفلسفي منذ زمن، لنتوجه في التفكير وجهة تدلنا على صورة لكانط أكثر قابلية للاستعمال في مواجهة مشاكل الإنسان المعاصر، ولنسأل حينئذ: ماذا يمكننا أن نستعمل من فلسفة كانط اليوم في فهم المسائل الراهنة للحداثة؟ وهو سؤال بوصفه «**عن ماذا؟**» وعن **الإمكان** وعن **الاستعمال** وعن الحداثة، إنما يهتدي بهدي الأسئلة الناظمة لمجمل فلسفة كانط نفسها.

أما عن السؤال «ماذا؟» فهو السؤال الذي به صاغ كانط المشروع النقدي برمته، وذلك ضمن أسئلته النقدية الشهيرة الثلاثة التي وردت في القسم الثاني من الفصل الثاني من الجزء الثاني من **نقد العقل المحض**. يقول كانط: «كل غرض لعقلي (اعتبارياً كان أم عملياً) يتوحد في الأسئلة الثلاثة التالية:

1- ماذا يمكنني أن أعرف؟

2- ماذا يجب عليّ أن أعمل؟

3- ماذا يمكنني لي أن أعمل؟»[(6)]

أما عن **الإمكان** فهو المفهوم الذي به ينسج **نقد العقل المحض**

(6) E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1980, p. 1365.

شروط تكوّن الذات الحديثة بوصفها تستقي بنيتها وشروطها من نظرية المعرفة مثلما ارتسمت ملامحها في العلم الحديث من خلال علم الفلك لكوبرنيك (Copernicus) وفيزياء نيوتن. ومفهوم الإمكان عند كانط يقال على ثلاثة معانٍ أساسية: فالإمكان هو في بادئ الأمر إحدى مقولات الجهة مثلما رسمته لوحة المقولات من تحليلية الذهن من **نقد العقل المحض**[7]. فهو إذن وفق الجهاز المفاهيمي لكانط مفهوم قبلي من مفاهيم الذهن البشري، بمعنى أنه أحد شروط الإمكان الأساسية للمعرفة بعامة. ويميز كانط في المقدمة الأولى من **نقد ملكة الحكم** ما بين **الإمكان العملي والإمكان الفيزيائي**، فما هو ممكن من وجهة نظر عملية هو ما يتمثّله الإنسان وما يأتيه من أفعال بوصفه **إرادة وحرية**، على عكس الإمكان أو الضرورة الفيزيائية التي تجد علّتها في الغريزة أو في أفعال آلية مثلما هو الأمر لدى الحيوان[8]. وتهدف فلسفة كانط إلى تعليم الإنسان الحديث كيف الارتقاء بنفسه من مجرد الإمكان الفيزيائي المحصور في استجابات غريزية إلى الإمكان العملي الذي له بوصفه عقلاً وإرادة وحرية.

وأما عن عبارة **الاستعمال فهي**، وبكل الثقل الأداتي الذي تحمله في عصر التقنية، لعلى شأن اصطلاحي عظيم في فلسفة كانط. وقد يكون فيلسوف النقد هو من تحوّل بالعقل الفلسفي من التساؤل عن ماهية الأشياء وعللها إلى **معالجة الاستعمالات** المختلفة للعقل وللعالم وللدين وللإنسان وللإله نفسه.

---

(7) E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, op. cit., p. 835.

(8) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 924.

لقد اشتغل كانط طوال كتابه النقدي الأول على تمييز دقيق بين استعمالات مختلفة للعقل: نظرية وعملية محايثة ومتعالية دغمائية وخصامية وريّبية[9]. . . وهو في تشريحه للعقل في خارطته الداخلية التي له، ما فتىء كانط يلحّ على مكسب أساسي لفلسفته هو تناهي العقل البشري وعدم قدرته على تجاوز تخوم الزمان والمكان البشريين والمقولات القبلية التي للذهن البشري في تلقي الحدوسات وتحويلها عبر عمل الذهن ورسومات المخيلة إلى معارف دقيقة بالطبيعة بوصفها جملة من الظواهر في تجربة ممكنة.

وفي الجدلية المتعالية من **نقد العقل المحض** اشتغل كانط على الثالثة من أفكار العقل، أي فكرة الإله بوصفه فكرة ناظمة يمكن للعقل البشري، وذلك من أجل أن يستعملها خارج حدود الذهن والتوجه وجهة حسنة في المجال العملي. فكانط يعلّمنا كيف نكف عن النظر إلى الإله بوصفه علّة كسمولوجية وضامناً أنطولوجياً للعالم من أجل اعتباره مسلّمة من مسلّمات العقل العملي وحاجة عملية تحث البشر على بلوغ الخير الأسمى واكتمال الإرادة الطيبة التي لهم. وفي **مذهب الحقّ** من **ميتافيزيقا الأخلاق**، يعلن كانط عن معنى استعمال الأشياء على جهة حقّ التملك، ويميز كانط في مقالة «ما هو التنوير؟» (1784) ما بين الاستعمال العام والاستعمال الخاص للعقل.

أما عن الدين فيرشدنا كتاب **الدين في حدود مجرد العقل**

---

(9) E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, op. cit., p. 1358.

(1793) إلى كيف استعمال الدين استعمالاً مدنياً في حدود مجرد العقل. وفي **الأنتروبولوجيا من وجهة نظر براجماتية (1798)** اشتغل كانط على كيفية استعمال الإنسان للعالم[10] وحتى على كيف يمكن استعمال الإنسان للإنسان نفسه[11].

ماذا نستعمل من كانط من أجل أن يكون راهناً لنا في عصر يصرّف «الاستعمال» في وجوهه الكانطية الثلاثة:

- استعمال **شعوب** برمتها نزولاً عند رغبات الطغاة المعاصرين من أجل تأثيث المدن بأجساد انتحارية ومقابر جماعية يختلط فيها القاتل بالمقتول في احتفاء إستطيقي بفظاعة الموت المعاصر.

- أو استعمال **العالم** استعمالاً تقنياً مشِطّاً يهدد إمكانية الحياة نفسها على الأرض.

- استعمال **الإله** نفسه استعمالات أصولية مختلقة تهدد إمكانية القيم المدينية والاجتماع البشري نفسه.

سوف نشتغل في هذه المقدمة على «كانط راهناً»، والذي ارتضيناه عنواناً وأفقاً لهذه البحوث، تحت ضرب من **نفوذ اللغة**، وفق عبارة لدريدا (Derrida)[12]، على معانٍ عربية أربعة للراهنية، هي الدوام والشر والخطر والمرض.

يتعلق الأمر **أولاً بالراهنية الزمانية** في معنى استمرار ودوام اللحظة الحديثة التي فكر فيها كانط واقترح لها تشخيصاً منهجياً

(10) E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 939.

(11) Ibid, p. 1134.

(12) J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 9.

نموذجياً للإنسان بوصفه ذاتاً متناهية، وللإله بوصفه حاجة عملية أخلاقية، وللعالم بوصفه أفقاً كسموسياسياً أرضياً، وللعقل باعتباره مصدراً وحيداً ونهائياً لكل قيم البشر.

ونشتغل **ثانياً** على **الراهنية الإشكالية** لظاهرة استبق كانط حمولتها الراهنة المحرجة، هي ظاهرة الدين بوصفه يجد تاريخه في مفهوم **الشر** الجذري الأصيل في البشر من جهة طبيعتهم التي لهم. وهذا الراهن بوصفه شراً هو ما يرهن وجودنا الحالي من خلال ظاهرة العودة القوية للديني في أشكاله المختلفة. ونحن نجد في كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل** (1793) ما من شأنه أن يساعد المعاصرين على فكّ الرهن الذي هم به مرتهنون بوصفه دَيناً وبوصفه دِيناً معاً.

ونمر في لحظة **ثالثة** إلى تصريف معنى الراهن في أحد معانيه العربية بوصفه **خطراً** ومخاطرة، ونرى كيف راهن كانط على دور الفيلسوف ومسؤوليته أمام الفضاء العمومي وتدبير المدينة وسياستها، وذلك من دون أن يسقط في أي من أوهام الفلاسفة التقليدية: الدور البطولي للفيلسوف، الحلم بالمدينة الفاضلة، إمكانية تغيير العالم...

أما في اللحظة **الرابعة** والأخيرة فنمتحن اللفظ العربي **للراهن** أمام المستقبل نفسه، حيث يكون الراهن ضرب من اللاراهنية نفسها، وهو الراهن الذي آل إليه **العقل والإنسان والإله والعالم والمدينة** المعاصرة: إنها أصيبت جميعها بضرب من المرض أو من الهزال الأنطولوجي. فالعقل مصاب بالكسوف والإنسان قد مات والإله قد أفل عن البشر والعالم مهدد إيكولوجياً بالضرر

والانقراض، أما عن المدينة فحدّث وبكل الحرج الذي تحمله فضاءاتنا المخددة بآلة الحرب الفظيعة. ماذا استبق كانط من الراهن الذي نحن فيه اليوم؟ هل كانط هو الفيلسوف الذي بشّر بالتقدم والتنوير والحداثة أم هو من استبق العاصفة واستشرف منطق الهاوية والفضاءات المثقوبة؟

هي إذن أربعة معان من راهنية كانط نواجه فيها أربعة أسئلة:

كيف نتدبر علاقتنا بـ«**الحداثة** التي لم نخرج منها بعد؟»[13]، كيف نعيد ترتيب **مسألة الديني** في حضارة لها من التجربة النظرية والتاريخية للدين قروناً طوالاً؟ ماذا عن تدبير المدينة وهل ما زال ممكناً الحلم بالمدينة الفاضلة وبالفيلسوف الملك؟ ماذا عن **المستقبل** أو هو مجرد سؤال مخيب للآمال؟

ومن أجل معالجة هذه الأسئلة فإننا نستعين على استضافة لكانط في ثقافتنا **بتأويلات معاصرة** فلسفية كونية، نوزّعها على المعاني الأربعة لراهنية كانط كما يلي: سوف نتخذ، بادئ ذي بدء، من ترتيب هابرماس (Habermas) لمنزلة إشكالية كانط داخل **الخطاب الفلسفي للحداثة** بـ«وصفه أول من عبّر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي»، ثم من تأويل فوكو لمقالة «**ماهو التنوير؟**» بوصفها ضرباً من «أنطولوجيا الحاضر». نموذجان مختلفان لامتحان معاصر لفيلسوف التنوير.

ونختبر ثانياً المقاربة الكانطية للدين، معتمدين على تفكيكية

---

(13) م. فوكو، **الكلمات والأشياء**، الترجمة العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990، ص 26.

دريدا لكتاب **الدين في حدود مجرد العقل** باحثين لديه عمّ يصلح لمعالجة هذه الآلة الميتافيزيقية الغامضة التي ترهن عقول المعاصرين وأوطانهم معاً.

ونتوقف ثالثاً عند تأويل حنّا آرندت (Hannah Arendt) لفلسفة كانط السياسية باحثين لديها عمّ به يرتّب الفيلسوف الحالي علاقته الخطرة بالسياسة، من دون أن يسقط في يوتوبيات الحالمين، ولا في استقالة العدميين، ولا في تمرّد الفوضويين.

ونختم أخيراً بكانط في عيادة دولوز ملتمسين لديه ضرباً من **الراهنية التأويلية** التي يبدو فيها كانط هو من استبق بنفسه - وبخاصة في كتابه النقدي الأخير، أي **نقد ملكة الحكم** (1790) - كل مشاكل الحداثة المتعلقة بالزمن أو بالذات أو بالآخر أو بالإنسان الحديث بعامة.

1- الراهنية الزمانية لكانط في تأويل هابرماس وفوكو:

يتعلق الأمر هنا بالفحص عن مدى راهنية فلسفة كانط من حيث أن الراهن استمرار ودوام وقوام وإلزام. والمقصود ههنا هو استمرار الحقبة الحديثة التي اشتغل عليها تفكير كانط مقترحاً لها منهجاً يعتمد التشخيص النقدي لقدرات العقل في أفق نظرية المعرفة وبراديغم الذاتية، ويقوم على أطروحة كونية العقل في أفق البعد الكسموسياسي، ومن أجل فلسفة في الإنسان بوصفه غاية في حدّ ذاتها، وفي اتجاه «عصر يسير نحو التنوير»[14]. إن راهنية كانط هنا

(14) E. Kant, *Qu'est ce que les lumières?*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 215.

هي **راهنية زمانية**، إذ هو، وفق عبارة هابرماس، «يعبّر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي»، أو هو، بعبارة فوكو، «صاحب أنطولوجيا تاريخية لذواتنا». ومن أجل أن نتأوّل على جهة الحقّ راهنية كانط بالنسبة إلى الحداثة التي لم ينفك العقل الحالي عنها استئنافاً وتأويلاً أو هدماً وتفكيكاً، بوسعنا أن نميز ما بين موقفين من علاقة كانط بالحداثة: **الأول** لا يظهر فيه كانط حاسماً في الخطاب الفلسفي للحداثة إلا بشكل محتشم ومتردد (هابرماس)، أما في **الثاني** فيظهر كانط صاحب «أنطولوجيا الحاضر» حيث ارتقى بالحداثة إلى «موقف وسلوك إيطيقي».

أما عن الموقف **الأول** فنعثر عليه في كتاب هابرماس حول **الخطاب الفلسفي حول الحداثة** (1985)[(15)]، وهو الكتاب الذي يرسم فيه صاحب نظرية الفعل التواصلي تاريخاً نقدياً لفكرة الحداثة من هيغل إلى فوكو مروراً بنيتشه وهوركهايمر (Horkheimer) وأدورنو (Adorno) وهيدغر وباتاي. غير أن ما يستدعي الانتباه هو أن هذه النظرية في الحداثة، والقائمة على إشكالية النقد الجذري للعقل واشترك فيها عمالقة الحداثة من هيغل إلى هيدغر، لا تتضمن تحت ريشة هابرماس أي فصل خاص بكانط. وكأننا بهابرماس يعتبر، بضرب من المفارقة العجيبة، أن فلسفة **نقد العقل** غير جديرة بموضع فلسفي كفيل بها ضمن الخطاب الفلسفي حول الحداثة. لِما لم يخصّ هابرماس، الذي يشتغل على استكمال لمشروع التنوير، فيلسوف التنوير بمنزلة ما داخل نظريته في الحداثة؟

---

(15) J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

والسؤال الذي يستعجلنا ههنا بشكل عفوي، عاطفي وغاضب: هل آخر الغرب غريب إذن عن الحداثة؟ والفظيع حينئذ أنه لا يمكن أن نستضيف كانط في ثقافتنا إلا على جهة ضرب من الاستعمار الثقافي. ولنجب هنا بعاطفة عفوية مؤقتة، إنه قد يكون من الأجدر بنا أن نجتنب هذا الدوار الميتافيزيقي العقيم للمعركة بين الشرق والغرب.

فالشرق صار غربياً إلى حدّ كبير والغرب هو الآخر لم يعد غربياً تماماً. وفي عالم لم تعد فيه البوصلة بقادرة على التمييز بين الجهات الأربع، حري بنا أن نتعلم، وفق عبارات دولوز، «فن توزيع الخرائط» والإقامة في المدينة على شكل «البدو- الرّحل»[16]، حيث يكون هاجس الإنسان علاقة ما مع **الارض**[17] بدلاً من الانتماء والتراث والتقليد والتاريخ والهوية والملل والنحل التي لم تنتج غير الشوفينيات المستبدة وصدام الأصوليات على اختلاف ألوانها وفرقها... ذاك هو معنى المواطنة الكونية التي نتعلمها من كانط راهناً.

لا بدّ أن نسجل هنا تردد هابرماس الفلسفي أمام منزلة كانط من الحداثة: فمن جهة يبدو **مبدأ العمومية** (Principe de publicité) الكانطي هو الصياغة الفلسفية الأولى والحاسمة **لفكرة الفضاء العمومي** الذي صمم هابرماس أركيولوجيته الخاصة في أطروحته لسنة

---

(16) G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 625.

(17) جيل دولوز، فيليكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟**، الترجمة العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1997، ص 99.

(1962)، ولكن من جهة أخرى يكاد هابرماس يضحى بكانط بوصفه معلماً للفكر (Maître penseur) في نصوص **الأخلاق والتواصل** (1983)، وفي حين لا يخصص **الخطاب الفلسفي حول الحداثة** أي موضع لكانط معتبراً أن الحداثة قد بدأت مع هيغل، فإنه يقترح ضمن كتاب **إتيقا النقاش** (1991) أن يصوغ مفهومه في الإتيقا انطلاقاً من مناظرة حاسمة مع إتيقا كانط. أما ما يهمّ هابرماس بشكل مخصوص من فلسفة كانط فـ **مشروع السلم الدائم** (1796)، الذي خصص له هابرماس كتاباً (1996) تحييناً له وتأهيلاً بوصفه كانط قد اكتشف «بُعداً ثالثاً في نظرية الحقّ هو البُعد الكسموسياسي»[18].

لكن لئن كان هابرماس متردداً أمام الاعتراف بمنزلة فريدة لكانط داخل الخطاب الفلسفي للحداثة، فإن فوكو يرفع مساءلة كانط حول «ما هو التنوير؟» (1784) إلى مستوى راقٍ من الجدة والطرافة والسبق الفلسفي لا يمكن أن تكون لأي نصّ فلسفي آخر في الحداثة.

فكانط، في رأي فوكو، هو أول من واجه سؤال «ما هي الفلسفة الحديثة؟» بضرب من التفكير فيما يسميه فوكو بـ «الراهنية المحضة»[19].

ما هي عناصر «الراهنية المحضة» التي أنتجتها مقالة «ما هو التنوير؟» لكانط؟

---

(18) Habermas, *La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. fr., Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 7.

(19) ميشال فوكو، «بين كانط وبودلير الحداثة كموقف»، ضمن: **مقدمات**، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 31، خريف 2004، ص 17.

يرى فوكو بادئ ذي بدء في هذا النصّ الكانطي المتواضع والمقتضب لبّ الفلسفة الحديثة نفسها، وهي تعني عنده تلك الفلسفة التي «تحاول بنوع من التهور أن تجيب عن سؤال ما هو التنوير؟»[20]، وهو سؤال لم يكن بوسع أي فيلسوف حديث من هيغل إلى هابرماس مروراً بنيتشه وهيدغر وفوكو نفسه أن يفلت منه. ههنا يبدو «التنوير» الذي فكّر كانط في ماهيته، حدثاً قادراً على الفلسفة أن تتحمله وأن تنهض به معاً. إن الأمر يتعلق بعلاقة تواشج حميم وخطير في آن معاً ما بين الحداثة والتنوير: تواشج احتفل به رواد التنوير، وتربصت به عقول ما بعد الحداثة بالنقد (هوركايمر وأدورنو وماركوز (Marcuse)) أو بالحفر الأركيولوجي (فوكو) أو بالتفكيك (دريدا) أو بالعدمية (نيتشيه) أو بالسخرية الكلبية (سلوتردايك) (Sloterdijk).

إن مقالة «ما هو التنوير؟» لكانط، والتي لم تكن سوى إجابة مقتضبة عن سؤال طرحته صحيفة برلينية، تمثّل في قراءة فوكو أنطولوجياً تاريخية للحاضر طريفة وغير مسبوقة.

ونقف هنا على إحصاء يقدّمه فوكو لمعانٍ فلسفية مختلفة لمفهوم الحاضر: **أولاً** بـ«وصفه حاضراً ينتمي إلى عصر خاص متميز عن العصور الأخرى. أو منفصل عنها من خلال حدث مأساوي»[21].

ثانياً بـ«وصفه حاضراً ينبّئ بعلامات تخبر بحدث مقبل»[22].

---

(20) ميشال فوكو، «بين كانط وبودلير الحداثة كموقف»، سبق ذكره، ص 16.
(21) المصدر نفسه.
(22) المصدر نفسه.

ثالثاً بـ «وصفه نقطة تحول في اتجاه عالم جديد»[23].

أما تحليلية كانط للحاضر أو اليوم الفلسفي أو للحداثة، فهي تنبني على مساءلة فلسفية مخصوصة.

ففوكو يعتبر أن «الصيغة التي يطرح بها كانط سؤال التنوير صيغة مختلفة، فلا يتعلق الأمر بعصر للعالم ننتمي إليه، ولا بحدث نتبيّن علاماته، ولا بفجر اكتمال مستقبلي. (إن) السؤال يتعلق بالراهنية المحضة. فهو لا يسعى لفهم الحاضر انطلاقاً من كلية أو اكتمال ذاتي، إنه يبحث عن اختلاف»[24]. ما هو الاختلاف الذي يقدّمه الحاضر اليوم بالنسبة إلى الأمس؟

إن الراهنية المحضة التي يتساءل عنها كانط تعني إذن البحث عن الاختلاف الكامن في الحدث الذي جعل الحاضر حاضراً، أي عصراً مكتفياً بنفسه. لكن ما الذي حدث حتى يكون اليوم ممكناً بوصفه حدثاً وحديثاً وعصراً قائماً بنفسه، أي **مختلفاً** عن الأمس؟

ما الذي جعل العصور الحديثة **عصراً** بمعنى زماناً جديداً «يحدد ما نحن عليه وما نفكر فيه وما نفعله اليوم؟»[25]، فبالنسبة إلى فوكو «نحن لا نزال بعد على عتبة الحداثة»[26]. ويشخّص فوكو هذا **الاختلاف** الذي جعل من الأزمنة الحديثة عصراً برمته، يسميها كانط حيناً بعصر النقد وحيناً آخر بعصر التنوير، في أربع سمات:

أولاً: إن كانط يعرّف عصر التنوير على نحو سالب بوصفه

---

(23) ميشال فوكو، «بين كانط وبودلير الحداثة كموقف»، سبق ذكره، ص 16.

(24) المصدر نفسه، ص 7.

(25) المصدر نفسه، ص 16.

(26) فوكو، **الكلمات والأشياء**، سبق ذكره، ص 26.

«مخرجاً» من وضع القصور الذي يصيب المرء حينما لا يتجرأ على استعمال عقله في مجالات ثلاث: «عندما يقوم فينا كتاب مقام العقل، وعندما يحتل مرشد روحي فينا مقام الوعي، وعندما يقرر طبيب مكاننا نظام تغذيتنا الخاص»[27].

ثانياً: يسجل فوكو ضرباً من الغموض في تصور كانط لكيفية الخروج من حالة القصور، أي عن السؤال: من المسؤول فينا عن التنوير؟ الفرد الذي ينبغي عليه بوصفه شخصاً أن يتجرأ على استعمال عقله أم البشر قاطبة؟ ويظهر أن التنوير بالنسبة إلى كانط حدث مزدوج: فهو «سيرورة ينخرط فيها البشر بشكل جماعي»، وهو أيضاً «فعل شجاع يجب إنجازه على نحو شخصي»[28].

وهنا يواجه فوكو سمة أو صعوبة **ثالثة** في النصّ الكانطي تتعلق بغموض لفظ «الإنسانية» التي يريد منها كانط أن تسير نحو التنوير. بأية إنسانية حينها يتعلق الأمر لدى كانط؟ هل «الإنسان الأوروبي» فحسب هو الذي دخل عصر الحداثة بفضل التقدم العلمي والفني والسياسي؟ أم النوع الإنساني برمته بوصفه نوعاً أرضياً يستعمل العالم على نحو كسموسياسي، يتقاسم فيه البشر قاطبة العيش معاً؟ وهنا يبدو لنا أن كانط لا يقصد لا الإنسان الألماني ولا الإنسان الأوروبي، إنما يتكلم عن الإنسان بعامة في عالم يتّسع لمواطنة كونية يشترك فيها الجميع، وهو معنى **فكرة التاريخ الكوني من وجهة نظر كسموسياسية** (1784) ومعنى **إستطيقا الحسّ المشترك** في الفقرة

---

(27) فوكو، «بين كانط وبودلير الحداثة كموقف»، سبق ذكره، ص 17.
(28) المصدر نفسه، ص 17.

40 من **نقد ملكة الحكم** (1790)، واستعمال العالم في اتجاه المواطنة في العالم في **الأنتروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية** (1798).

أما عن السمة الرابعة من سمات التنوير الكانطي فيشخّصها فوكو في مفهوم استعمال العقل الذي يعتبره كانط شعاراً للتنوير، ذلك أن التميز الكانطي بين استعمال خاص للعقل واستعمال عام له إنما يعني عند فوكو أن «التنوير مشكلة سياسية»[29].

لقد كان رهان كانط في مقالته عن التنوير معالجة السؤال التالي: «ما السبيل إلى استعمال عمومي وعلني للعقل؟» أما إجابته عن هذا السؤال فهي إجابة «تكاد تجهر بحمولتها»، إذ تفترض ضرباً من تعاقد الاستبداد العقلاني مع العقل الحر: فالاستعمال العمومي والحر للعقل المستقل سيكون أفضل ضمانة للطاعة[30].

لقد كان على كانط أن يضمن في الوقت ذاته استقلالية حكم العقل وحريته وطاعة أولي الأمر. إنه يتدرب على ضرب من فنّ الكتابة الحرة تحت جهاز الرقابة الحاكمة، لذلك كان شرط إمكان التنوير عنده: «فكّروا كيفما شئتم وفيما شئتم، لكن أطيعوا[31]». وبصرف النظر عن مجاملة كانط للملك فريدريك الثاني (Frederick II)، فإنه يعلّمنا كيف يكون الفيلسوف حامياً وراعياً لحرية التفكير بوصفها «الجوهرة الوحيدة المتبقية لنا ضمن هذا الحشد من

---

(29) فوكو، «بين كانط وبودلير الحداثة كموقف»، سبق ذكره، ص 9.

(30) المصدر نفسه.

(31) E. Kant, *Qu'est-ce que les lumières?*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 217.

ضغوطات الحياة المدنية، وهي الوحيدة التي لا يزال بوسعها أن تساعدنا على إيجاد دواء لكل شرور هذا الوضع»[32].

إن ما نتعلمه من هذه المقاربة الراهنة التي يقترحها فوكو لكانط هو نمط طريف من العلاقة بالحداثة لا بوصفها «مرحلة تاريخية» نحدق فيها على جهة التسكع أو المتعة الإستطيقية أو على جهة الهدم والتفكيك والعدمية إنما على جهة «موقف وسلوك إيتيقي»[33]. إن الحداثة بوصفها موقفاً إيتيقياً تعني، في تأويل فوكو لنصّ كانط، «أن نرفض ما سأسميه عن قصد **بابتزاز عصر التنوير**»[34]. كيف تعلمنا مقالة كانط عن التنوير ألا نتخذ من الحاضر موقفاً ابتزازياً؟

لقد حدد لنا كانط من خلال إجابته عن ماهية التنوير «طريقة خاصة في التفلسف، **لكن ذلك لا يعني أن علينا أن نكون في «خندق التنوير» أو «ضدّه»**»[35]. ليس علينا إذن أن نكون مع الأنوار أو ضدّها.

ذاك موقف تبسيطي تسلّطي ينبغي التخلص منه، إن كانط يقترح علينا نمطاً من العلاقة مع الراهن يقوم على «نقد دائم لذواتنا» من أجل تشكيلها «ذواتاً حرة ومستقلة». ذاك هو معنى العلاقة مع الحداثة، علاقة لسنا ملزمين فيها بالاختيار بين أن نكون في الداخل مع الحداثة، أو في الخارج مع المضادين للحداثة. فكانط في تأويل

---

(32) E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 543.

(33) فوكو، «بين كانط وبودلير الحداثة كموقف»، سبق ذكره، ص 19.

(34) المصدر نفسه.

(35) المصدر نفسه، ص 22.

فوكو يعلمنا ههنا كيف «نحتل موقعاً على الحدود» وكيف ينبغي علينا «إنقاذ جوهر العقلانية الذي نعثر عليه في التنوير»، وكيف نصرف هذه «الأنطولوجيا النقدية لذواتنا بوصفها امتحاناً تاريخياً وعملياً» نشكل به أنفسنا بوصفنا كائنات حرة[36].

وكم نحن في حاجة اليوم ضمن هذا الامتحان الذي تعيشه عقولنا في علاقتنا بالحداثة إلى هذه الكثافة الكانطية من الرشد والتعقل والحرية. قد يكون ذلك على سبيل ضرب من الحلم أو، بحسب فوكو، «اليوتوبيات. ذلك أنه إذا كانت لا تملك مكاناً حقيقياً، فإنها تزدهر مع ذلك في مكان خارق وصقيل، وتفتح مدناً ذات جادات فسيحة، وحدائق حافلة بالزرع، وبلداناً سهلة حتى لو كان دخولها وهمياً»[37].

2- الراهن بوصفه شراً جذرياً: دريدا أمام كتاب «الدين في حدود مجرد العقل»:

الدين في حدود مجرد العقل، ذاك هو العنوان الذي ارتضاه كانط من أجل الولوج إلى مجال يمقت الفلاسفة وينغلق دونهم. كيف التفكير بالدين، كيف إغراؤه بالفلسفة وكيف مصالحته مع العقل من دون إثارة سخط العوام والساسة معاً؟

إن كانط يسير بنا ههنا مثلما سار غيره من الفلاسفة، وهم كثر، على شفا حفرة من الهاوية. كيف للعقل أن يتدبر الهاوية؟ إننا نقلب

(36) فوكو، «بين كانط وبودلير الحداثة كموقف»، سبق ذكره، ص 23.
(37) فوكو، **الكلمات والأشياء**، سبق ذكره، ص 22.

الراهن ههنا في وجه خطير من وجوهه التي ترهن الجميع في انتماء ميتافيزيقي واحد: إن الأمر يتعلق بظاهرة عودة الديني في مختلف أشكاله. كيف نسائل هذه الظاهرة؟ بأي وجه وبأية آلة قولية؟ وبأي نوع من العقل: عقل نقدي يكشف الأوهام ويفضحها أم عقل تأويلي يبشّر بالمعاني ويحتضنها أم عقل تفكيكي يبحث عن مواطن العطالة والصمت والفراغ أم عقل كلبي يسخر من كل المعاني والقيم والعقول والمفاهيم؟ وما أكثر أسماء العقل لدينا اليوم.

وقد لا يتسع أي من هذه العقول إلى تسمية ما يحدث اليوم باسم الدين وباسم الإسلام تحديداً.

حسبنا أن نلتمس داخل مساءلة دريدا[38] لمعالجة كانط للدين بعضاً من العون من أجل الإجابة عن سؤال طرحه دريدا: ماذا يعني أن نفكر في الدين اليوم في حدود مجرد العقل؟ أي ماذا عن هذه الحركة الكانطية اليوم؟ أو ماذا يمكن أن يشبه اليوم كتاب، مثل كتاب كانط، عنوانه **الدين في حدود مجرد العقل**؟

ههنا تؤخذ راهنية كتاب كانط في معنى «**تاريخاني**» يقترح دريدا أن يأخذه بعين الاعتبار، من أجل تنزيله أو **تأهيله** داخل الراهن الحالي بوصفه، على حدّ اعتبار دريدا، راهناً يقوم على ضرب من التحالف السري والخطير ما بين عودة الديني والعقلانية العلمية الحديثة. كيف نأخذ إذن على عاتقنا مهمة التفكير في الديني الراهن بكل الثقل الميتافيزيقي لهذا المفهوم؟ وأي تفكير إذا كان كل تفكير قوامه التجريد، فأي تجريد ممكن للديني؟ ومما بوسعنا تجريد

(38) J. Derrida, *La religion*, Paris, Seuil, 1996.

العنصر الديني الحالي: من الدين نفسه بوصفه نصوصاً وقصصاً وتاريخاً ومقدساً وانتماء، وكلها لا تصرّف إلا في صيغة الجمع والاختلاف، أم من السياسة العالقة به، أم من الذاكرة، أم من الأمم؟

إن كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل** يقترح علينا ضرباً من المعالجة الناجعة التي يمكن أن توجهنا اليوم في مواجهة ظاهرة العودة إلى الديني، والتي بوسعنا بهدي من قراءة دريدا أن نحصي ضمنها المكاسب الفكرية التالية:

أولاً: إن التفكير بالدين في حدود مجرد العقل يعني، بعبارات دريدا، «أننا سوف لن نفهم شيئاً من الدين ما دمنا لا نزال نعارض بحمق ما بين العقل والدين، ما بين النقد أو العلم والدين، ما بين الحداثة التقنية والدين»[39]. وهنا يكشف لنا دريدا عن ضرب من التحالف السري الخطير ما بين الحداثة القائمة على العقلانية وعودة الديني في أشكاله المختلفة. إنه تحالف عجيب ذاك الذي استبقه كانط ما بين العقل الحديث والدين.

ثانياً: ولا عجب حينئذ أن يقرن كانط في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** ما بين أصل الدين وأصل الشر الجذري. فالتأريخ للديني عند كانط إنما هو أولاً وبالأساس تأريخ للشر الجذري في وجوهه المختلفة. ولطالما أجهد كانط نفسه في هذا الكتاب من أجل تعيين أصل عقلي للشر الجذري، وذلك ضدّ الأصل الأسطوري الذي تحدّثت به الكتب السماوية. ولقد ضحّى كانط في هذا الكتاب

---

(39) J. Derrida, *La religion*, op. cit., p. 40.

مرة واحدة بالتاريخ والأسطورة والقصص والذاكرة الشعبية من أجل إرساء سلطة مجرد العقل أو العقل المجرد، العقل بلا ذاكرة وبلا انتماء، ذلك أن الدين الذي يتحدث عنه كانط هو دين العقل بصرف النظر عن كل مضمون تاريخي أو جيوسياسي.

ويسأل دريدا: «ماذا عن العقل والشر الجذري اليوم؟ أليست عودة الديني في علاقة تحالف خطير مع العودة الحديثة لبعض أوجه الشر الجذري الأكثر فظاعة؟»[40].

ثالثاً: تأهيلاً وتحييناً لكتاب كانط في الدين، بوصفه إحدى أهم المساءلات الفلسفية الخطيرة للدين داخل التاريخ الحديث للفلسفة، يقيم دريدا تفكيكيته لهذا الكتاب على الأطروحة الخطيرة التالية: «ليس هناك تنافر بين الأصوليات وأشكال التطرف (. . .) والعقلانية. وإن عقلانية أولئك الذين نسميهم أصوليين يمكنها أيضاً أن تكون مغالية في النقد، بل بوسعنا ألا نتراجع أمام ما يمكن على الأقل أن نقربه من تجذير تفكيكي للحركة النقدية»[41].

إن كانط إذن هو أول من استبق وبحركة بسيطة وغير مسبوقة هذا التواطؤ الخطير ما بين العقل الحديث وعودة الديني في أشكاله الأكثر خطورة وعدمية، لذلك بالضبط نفهم نحن من هذا الكتاب كيف أن كانط كان يدعو إلى دين عقلي كوني وإلى استعمال مدني للدين ضدّ الدين التاريخي المشحون بالانتماء والذاكرة والمعلق على حدود الأمة وعقائدها وأوهامها. وهو ما يسميه كانط بالدين

---

(40) J. Derrida, *La religion*, op. cit., p. 55.

(41) Ibid, p. 60.

الأخلاقي أو العقيدة التفكرية[42] التي تتناقض مع العقيدة الدوغمائية وتسعى إلى تدبّر شأن البشر في أفق استكشافي كسموسياسي.

ولئن اعتبر دريدا، وفي إشارة غامضة مشحونة بما هو ديني أكثر من كونها تصدر عن فيلسوف، أن كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** إنما هو كتاب يكشف عن ثقوبه الأكثر إثارة للهلع متى تعلق الأمر بضرب من المسيحية الأصلية الثاوية فيه، فنحن نعتبر أن مسيحية كانط لا تزعجنا، طالما وأنه لا ينتمي إلى الدين المسيحي على شاكلة العقل اليومي القائم على القصص والأساطير أو الدوغمائي المتطرف القائم على الأوهام. إن مسيحية كانط إنما هي **مسيحية مدنية** لمواطنة ممكنة في العالم وخارج حدود الملل والنحل والأديان التاريخية، فالمسيح نفسه أو موسى أو أيوب ما هم إلا رموز أخلاقية محضة لإمكانية اكتمال أخلاقي للبشر بالحرية التي هي أصلية فيهم وفي اتجاه الإنسان الذي يمكن أن يكون غاية في حدّ ذاته.

3- الراهن بوصفه خطراً أو كانط والسياسة في قراءة حنّا آرندت:

تنطلق حنّا آرندت في محاضراتها الأخيرة، والتي خصصتها للفلسفة السياسية لدى كانط، من المفارقة التالية: «إن كانط لم يكتب أبداً فلسفة سياسية» لكن يمكن اعتبار كتاب **نقد ملكة الحكم** بمثابة

---

(42) E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., note, p. 70.

كتاب كانط في الفلسفة السياسية[43]. كيف تعالج حنّا آرندت هذه المفارقة؟

إنها تعتبر بادئ ذي بدء أن نصوص كانط حول التاريخ لم تكن ذات بال ولم يكن هو بنفسه قد أولاها العناية اللازمة، حيث يصفها بكونها «ضرباً من التسلية، أو هي مجرد رحلة ترفيهية أو حتى لعبة طائشة لشبان حالمين»[44].

أما عن **مذهب الحق من ميتافيزيقا الأخلاق** لكانط، والذي يتضمن نظرية كانط في الحقّ وفي الدولة وفي العلاقة بين الدول، فقد يكون شوبنهاور (Schopenhauer)، بحسب حنّا آرندت، على شيء من الحقّ، حينما قال عنها: «كل شيء يحدث وكأنما هذا الكتاب لم يكن لهذا الرجل العظيم إنما هو صادر عن فكر أحمق لرجل من العوام»[45].

هل يعني ذلك أن كانط لا يهتم بتاريخ البشر ولا بسياسة المدينة لديهم؟ ماذا حينئذ عن مسؤولية الفيلسوف تجاه قضايا الإنسان وحقوقه وحرياته؟

تعتبر حنّا آرندت أن كانط لم يكن ليتخذ موقفاً من السياسي إلا على كبر، وأنه لم يعِ بأهمية السياسة في علاقتها بوضع الإنسان في العالم إلا بشكل متأخر نسبياً وحينما لم يعد له «القوة الكافية» والوقت اللازم لفحص هذا الأمر فحصاً جيداً. لكن على الرغم من

---

(43) Hannah Arendt, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 45.

(44) Ibid, p. 22.

(45) Ibidem.

ذلك يمكن اعتبار كتاب **نقد ملكة الحكم** بمثابة كتاب كانط في الفلسفة السياسية[46].

إننا حينما نتفحص هذه القراءة السياسية التي قدمتها حنّا آرندت **لنقد ملكة الحكم** لكانط، نقف فيها على ثلاث أفكار قادرة على توجيهنا ضمن الراهن الحالي، هي: **فنّ العيش معاً** على جهة التواصل الكوني، خلق فضاء عمومي قائم على **مبدأ العمومية** بوصفه شرطاً لكل علاقة مع الآخر وتأسيس الفيلسوف لنمط طريف غير مسبوق من العلاقة مع السياسة، ذلك أن الفيلسوف عند كانط لا يحكم إنما هو يفكر ويحصّن حرية التفكير حيثما حل.

أما عن **فنّ العيش معاً** فهو عند كانط نمط طريف من **صحبة** الآخرين نتعلم فيه كيف نأخذ **الآخر** بعين الاعتبار من وجهة نظر إستطيقية. إن عبارة **إستطيقي** لا تعني ما تعنيه داخل الكتاب النقدي الأول لكانط، أي الحدوس المحضة التي تجعل معرفة الذهن بالظواهر معرفة ممكنة (الزمان والمكان)، إن الإستطيقا المقصودة مع **نقد ملكة الحكم** هي ضرب من الاختراع لفضاء عمومي قائم على عمل المخيلة وعلى حكم الذوق والذي يتسع للنوع البشري قاطبة، حيث يكون الإنسان إنساناً فحسب. فكانط يميز في مفهوم الإنسان بين ثلاثة معانٍ[47]:

1) **النوع الإنساني** أو الإنسانية بوصفها جزءاً من الطبيعة وهو ما مثّل مبحثا لفلسفة التاريخ.

---

(46) Hannah Arendt, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 25.

(47) Ibid, p. 25.

2) **الإنسان** بوصفه كائناً عاقلاً خاضعاً لقوانين العقل العملي، وبوصفه كائناً مستقلاً أو غاية في حدّ ذاته ينتمي إلى مجال الكائنات العاقلة بعامة (نقد العقل العملي).

3) و**البشر** بوصفهم مخلوقات أرضية تعيش في شكل اجتماعي، تملك حساً مشتركاً أو حسّ الجماعة.

إن كتاب **نقد ملكة الحكم** يشتغل على الإنسان بوصفه بشراً، حيث يسود منطق الكثرة والاختلاف والتفرد والعرضية، لذلك لا يمكن لهذا المجال إلا أن يكون مجالاً «من دون مفهوم» هو مجال الجميل والجليل بوصفه يخصّ البشر فحسب، وهو ما نعثر عليه في تمييز طريف لكانط بين اللذيذ والجميل والخير.

يقول في الفقرة الخامسة من تحليلية الجميل من **نقد ملكة الحكم**: «إننا نسمّي لذيذاً لشخص ما هو مصدر لذة بالنسبة إليه، ونسمّي جميلاً ما يلذ له فحسب، ونسمّي خيراً ما يفضّله (. . .) إن اللذيذ يخص الحيوانات التي لا عقل لها، **أما الجمال فيخص البشر فحسب**، وأما الخير فله أهمية لكل كائن عاقل بعامة»[(48)]، فالبشر، مثلما يتمثّل ذلك كانط في **نقد ملكة الحكم**، لا يحتاج الواحد منهم إلى الآخر لأنه يشبهه في الرغبات الغريزية نفسها، إنما ههنا حاجة الإنسان إلى الآخر هي حاجة قائمة على التماثل في ملكة حكم كونية إسمها **الحسّ المشترك**.

إن **الحسّ المشترك** هو الذي يعلّمنا كيف نأخذ الآخر بعين

---

(48) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., pp. 965-966.

الاعتبار في كل مرة نفكر فيها ونحكم فيها على شيء ما[49]. ذاك هو معنى ما تسميه حنّا آرندت «البُعد السياسي للتواصل»[50] الذي يخلق فضاء عمومياً مفتوحاً لكل وجهات النظر قائماً على ما يسميه كانط «مبدأ العمومية بوصفه المبدأ الذي يتحكم بكل العملية السياسية»[51]، ويجد هذا المبدأ صياغته الفلسفية الحاسمة في **مشروع السلم الدائم** (1796): «كل الأفعال المتعلقة بحقّ الغير، والتي لا تكون قاعدتها قابلة لأن تكون قاعدة عمومية هي أفعال غير عادلة»[52].

أما عن علاقة الفيلسوف بالسياسي لدى كانط، فيبدو أنه بقي في نظر حنّا آرندت مجرد «متفرج يكتفي بتأمل الفعل السياسي»[53] وأن «المواطن في العالم الكانطي هو في الحقيقة متفرج على العالم». لكننا نرى أن **هذا الفيلسوف المتفرج** إنما قد يكون استبق شكلاً من الأشكال الجوهرية لتوديع صورة الفيلسوف **البطل** الذي طالما فكر بحلم تغيير العالم وإنشاء المدينة الفاضلة ومشروع الفيلسوف الملك. نحن نعتقد أنه مع كانط تبدأ علاقة طريفة غير مسبوقة للفيلسوف مع السياسة. يقول كانط في **مشروع السلم الدائم**: «أن يصير الملوك فلاسفة أو أن يصير الفلاسفة ملوكاً، أمر لا ينبغي علينا البتة انتظار

---

(49) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 40.

(50) H. Arendt, op. cit., p. 68.

(51) Ibid, p. 78.

(52) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 377.

(53) H. Arendt, op. cit., p. 73.

وقوعه، ولا ينبغي علينا أيضاً أن نتمناه، ذلك أن متعة الملك تفسد ضرورة حكم العقل وتشوّه حريته»[54].

4- الراهن بوصفه مرضاً أو كانط في عيادة دولوز:

نصل أخيراً إلى تقليب معنى راهنية كانط في دلالة عجيبة من الدلالات العربية لمفهوم الراهن. إنه الراهن وقد صار «أعجفَ» هزيلاً مدحوراً مذموماً يصفه الفكر الحالي تارة بالكارثة وطوراً بيوم القيامة[55]. ولا يهم حينها بمَ تسمّي كل ملة هذا الذي يتقاسمه الجميع ما دام الخندق واحداً والهاوية هي نفسها. أين الإفلات إن كانت فضاءاتنا المثقوبة بالحرب والظلم والموت لا تسمح برسم خطوط للنجاة؟ وأي خارطة تتسع لأوجه الفظاعة في زمن الإمبراطورية؟ ونحن لا نملك بلغة دولوز «غير هندسة شبه أمية»[56] لا تميز بين المسطرة والبركار؟ أو هي أطلنطا المستحيلة[57] بحسب عبارة ميشيل فوكو؟

(54) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 364.

(55) حول تبيّئة عربية لمفهوم «الكارثة» اليهودي، انظر: صالح مصباح، «الزمان والتاريخ والكارثة...»، ضمن **الفكر العربي المعاصر**، العدد 124-125 (خريف 2002-شتاء 2003)، ص41، 51. وحول استشكال فلسفي لمفهوم «القيامة» بوصفه أفقاً أنطولوجياً استكشافياً لـ«المسلم الأخير»، انظر: د. فتحي المسكيني، «حديث القيامة بين الجليل والهائل»، ضمن **الفكر العربي المعاصر**، العدد 124-125 (خريف 2002-شتاء 2003)، ص 24-25.

(56) G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 605.

(57) فوكو، **الكلمات والأشياء**، سبق ذكره، ص 20.

ههنا يلتف صوبنا وجه آخر لكانط أتقن رسمه فيلسوف الريزوم والفضاءات الصقيلة، إنه مغاير لكانط الذي بشّر به أقطاب التبشير بالحداثة (هابرماس) ولا هو بكانط الذي يتحول لديه التقدم إلى كارثة (بنيامين Benjamin)، بل هو كانط الذي استبق بنفسه وفي ثنايا نصوصه التي لم تقرأ لأنها لم تكتب إلا بالنسبة إلى قارئ يقرأ النصّ «من بعيد» وبـ«ذاكرة طويلة الأمد»[58]، إنه كانط الذي استبق أزمة الحداثة وأمراضها الثاوية في موضع قصي من جسدها الذي هو «جسد بلا أعضاء»[59].

يتعلق الأمر ههنا بزيارة لأحد النصوص التي كتبها دولوز حول فلسفة كانط في كتاب له يكاد يكون عنوانه عنواناً كانطياً، هو كتاب **النقد والعيادة**[60].

وفي هذه **العيادة الفلسفية** التي يظهر فيها كانط أحد الحرفاء الكبار، يختار دولوز أن يعالج هذه الفلسفة بتلخيصها في أربع صيغ شعرية. فلمَ التلخيص ولمَ الشعراء؟ التلخيص هو بمثابة التشخيص الجامع لأهم علامات المرض وهو تلخيص يمكن تنزيله ضمن ما سيسمّيه دولوز بضرب من **الأدب الصغير** (Littérature mineure)، حيث تصير النصوص الكبرى لديه قابلة لأن تصير نصاً صغيراً بوسع الشعراء أن يصوغوا أفكاره في أربع صياغات شعرية نعتبرها بمثابة التشخيصات الأربعة لأمراض الحداثة المسكوت عنها في فلسفة كانط.

---

(58) G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 615.

(59) Ibid, p. 185 sq.

(60) Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

أما الصياغة الأولى فتأتي على لسان هاملت (Hamlet) شكسبير (Shakespeare)، هذا الأمير الدنماركي الملتحف بالسواد والذي لا يظهر على المسرح إلا بشكل متأخر، ألا وهي «لقد خرج الزمان عن طوره»[61]. والمقصود ههنا هو المعنى الجديد الذي أسسه كانط للزمان في الإستطيقا المتعالية من **نقد العقل المحض** بوصفه حدساً محضاً تملكه الذات باعتباره شرط إمكان لمعرفة الظواهر، فالذات توضع ههنا في الزمان بوصفه شرط إمكانها، والزمان يستقر هو بدوره داخل الذات بوصفها مقامه الوحيد، لكن الوضع ليس جميلاً إلى الحدّ الذي نربح فيه مكسب تناهي الإنسان واستقلاله عن الآلهة ومجيئه إلى العالم في شكل ذات حرة ومستقلة وواعية بزمنيتها الخاصة.

ففي نصّ كانط هذا حول الزمان الإستطيقي تكمن تراجيديا هاملت بوصفه البطل التراجيدي الأكثر قدرة على إدراك معنى الانقلاب الكانطي الرائع للزمن: إن الانسان عند كانط يغادر إلى الأبد زمن الكسموس من أجل الدخول في زمن المدينة[62]. إنه الزمن وقد «خرج عن طوره»، بمعنى أنه لم يعد مرتبطاً بالحركة إنما أصبح هو شرط إمكان التغير والحركة معاً. إن الزمن حدس محض، أو شرط ذاتي محض للحدس البشري. مع كانط تكتشف الذات الحديثة لاثكية الزمن[63].

إنها تخرج من الكهف القديم المفتوح على الأبدية من أجل أن

---

(61) Deleuze, *Critique et clinique*, op. cit., p. 40.

(62) Ibid, p. 41.

(63) Ibid, p. 43.

تسقط في زمن بشري تماماً، لا تحكمه الآلهة إنما تحكمه حيلة الطبيعة أو منطق التاريخ، لكن أي منطق ذاك الذي يحكمه تاريخ البشر، أي تاريخ الشر الجذري؟ إنه منطق الذات الحديثة التي تعي نفسها دوماً بوصفها آخراً. وهنا تأتي صياغة رامبو (Rimbaud)، أو من يلقب بـ«الشاعر الملعون»[64]، لتشخيص لحظة خروج الذات عن طورها وأفول العقل عنها: «أنا هو آخر (Je est un autre)»[65]. يقول رامبو، الذي يشير دولوز عبره كما من وراء حجاب، إلى الفراغ الفظيع للذات الحديثة، بوصفها ذاتاً بدأت بعد مع كانط تعيش غربتها عن نفسها، من خلال ما يسميه كانط في تحليلة المفاهيم من **نقد العقل المحض** بمفارقته الحسّ الباطن. وكانط يكشف بنفسه عن هذا الضرب من «انفصام الذات الحديثة»، قائلاً: «إنها مفارقة تكمن في أن الحسّ الباطن يقدمنا نحن أنفسنا إلى الوعي مثلما تظهر له فحسب وليس كما نحن أنفسنا في ذواتنا»[66]. فالذات هي من جهة «أنا» مقامها الزمن الإستطيقي، لكنها من جهة أخرى هي «ذات» تعي وجودها كشيء في ذاته، والمقلق في الذات الكانطية المنفصلة عن ماهيتها منذ البداية هو هذا الانكسار الذي تعيشه بوصفها ظاهرة إستطيقية زمانية من جهة، وبوصفها غيرية وجودية تاريخية من جهة ثانية.

أما الرجة الثالثة التي تعيشها الذات الحديثة فيكشف عنها دولوز

(64) Deleuze, *Critique et clinique*, op. cit., p. 42.

(65) Ibidem.

(66) Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, op. cit., pp. 867-868.

في مجال العقل العملي، حيث تبدو العلاقة بين **الذات والقانون** الذي تخضع له فظيعة. وهنا يقترح دولوز أن يعبّر عن إنسان كانط من خلال صيحة ألم أطلقها كافكا (Kafka) الذي يعتبره دولوز «ريزوم الأدب الصغير»: «أي عذاب أن يكون المرء محكوماً بقوانين لا يعرفها. ذلك أن خاصية القوانين تتطلب إذن السرية في خصوص مضمونها»[67].

إن فجيعة الفكر ههنا في عيادة دولوز هي هذه العلاقة التراجيدية التي تعيشها الذات الحديثة في **نقد العقل العملي** لكانط مع القانون الأخلاقي الذي تخضع له من دون معرفة فعلية بمضمونه الدقيق، فما يهم كانط هو الشكل الصوري للقانون والخضوع غير المشروط للحاكم من دون حقّ لا في التمرد عليه ولا في الثورة، أليس شعار التنوير عند كانط هو: «فكروا فيما شئتم لكن أطيعوا»؟ يتعلق الأمر إذن بما يسمّيه كانط بالطابع المتعالي للقانون وبسيادة القانون على الخير والواجب على السعادة، والأمر المقلق في كل ذلك هو هذا التحول الذي رسمه كانط للإنسان الحديث من **النموذج اليوناني للسعادة إلى التصور المسيحي - اليهودي للخطيئة**. أي قانون حينها وأي واجب إذا ما كانت حروفه تكتب بالدم في قلوبنا وعلى أجسادنا؟ وأي قانون حقيق باحترامنا ونحن لا نعرف له مضموناً، وهو مع ذلك قانون ملزم بل هو ساحق لإرادتنا؟ إن الأمر ينبّئ بضرب من الموت البطيء للذات الحديثة تحت ثقل القانون الذي ينبغي عليها دوماً أن تكون تحت طائلته.

---

(67) Deleuze, *Critique et clinique*, op. cit., p. 45.

أما عما يثير الهلع في القلوب التي ما زالت تنتظر من الحداثة أملاً ما، فمجاز آخر أطلقه الشاعر رامبو ثانية يقول فيه: «أن يصل المرء إلى المجهول عن طريق اختلال في كل الحواس، اختلال لكل الحواس طويل، عظيم ومحسوب»[(68)]. يتعلق الأمر بلحظة حاسمة من لحظات تُوقّع فيها الذات الحديثة، تلك التي سهر العقل المحض طويلاً على تزويقها بالنقد وبالحرية وباستقلالية الإرادة وبالتقدم الأخلاقي، موتها الخاص. إن الأمر يتعلق بـ **نقد ملكة الحكم**، آخر كتب كانط النقدية الذي وعد فيه بضمان التناسق ما بين ملكات البشر ومعالجة الهوة الحقيقية التي تفصل ما هو نظري عما هو عملي. لكن هل عالج كانط الهوة أم حفرها عميقاً؟ هل حقق التناسق بين ملكات الذات أم أحدث فيها اختلالاً رهيباً؟

إن النقد ههنا يطلّق كل أنواع الحدود التي رسمها للعقل البشري، ويكفر بكل ما من شأنه أن يحصّن تناهي الإنسان ويمنعه من مواجهة مختلّة للمطلق والمجهول وما هو فوق طاقة البشر. فملكة الحكم الإستطيقي، إذ تجد في الذوق ما به تعبير عن الذات في تواصلها الكوني مع الآخرين، إنما تبدو ذاتاً هزيلة بلا منفعة وبلا مفهوم وبلا غاية، إنها تصير إلى مجرد حسّ إستطيقي مصاب بضرب من الهشاشة الأنطولوجية.

لكن أي غنم غنمته الذات الحديثة من هذه الكونية الإستطيقية الموغلة في الرومانسية التي يبدو فيها العقل البشري مهزوزاً هلوعاً غير قادر على تجميع شتات ملكة الشعور باللذة أو بالألم، أي ملكة الإنسان نفسه؟

---

(68) Deleuze, *Critique et clinique*, op. cit., p. 47.

ههنا يتم توديع العقل الفلسفي الذي ألقى بنفسه «في عاصفة داخل الهاوية»[69] من أجل أن لا يبقى منه غير لعب المخيلة ومجازات الشاعر. لكن لمَ يصلح الشِّعر في زمان لا تتسع فيه إستطيقا القبح والفظاعة (أدورنو وسلوترديك)[70] لأي ذوق جمالي كانطي؟

تونس في ربيع 2006

(69) Deleuze, *Critique et clinique*, op. cit., p. 49.

(70) P. Sloterdijk, *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art,* Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 12.

الفصل الأول

كانط والحداثة الدينية

«إن ديناً يعلن الحرب على العقل سوف يصبح
مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه».
كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**،
تصدير الطبعة الأولى

مقدمة:

1) لماذا الحداثة الدينية؟

لقد تعوّد الإنسان العربي منذ دهر من الزمن على استقبال إستطيقي للحداثة[1] يكتفي فيه استمتاعاً واستئناساً بمكاسبها التقنية من جهة العلم، واستهلاكاً وتشدقاً بشعاراتها السياسية من جهة العمل.

لكن يبدو أن **حداثة دينية**[2] ثاوية في مشروع الحداثة الغربية لم

(1) حول علاقة العرب الحاليين بمسألة الحداثة بوصفها قابلة لأن تتأوّل في ضوء ضرب من الدهشة الإستطيقية، أنظر: فتحي المسكيني، **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»**، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 53-61.

(2) إنه ضدّ قراءة دريدا «التفكيكية» لفلسفة الدين الكانطية والتي تنتهي إلى أن الحداثة هي دينية في معنى كونها نوعاً من «التمسيح» (Christianisation) =

يقع بعد الإنتباه إلى مقوماتها ومخاطرها. إنها المعنى الآخر من الحداثة الذي قد يساعدنا على معالجة نكتة الإشكال الذي يرهن وجودنا الحالي وذلك بوصفنا حضارة تقيم في العالم منذ زمن بعيد إقامة دينية. ربّ إقامة صارت اليوم إلى ثقوب سوداء يصعب احتمالها وعلاجها معاً.

إن «الحداثة الدينية» مفهوم نستعمله هنا بكل حيطة وتوجس فلسفيين، مسترقين السمع إلى ما به تتقوّم الحداثة في هذه الأوطان التي تخصنا والتي نتدبرها بعقول قد تكون مضادة للحداثة ما دمنا لم نشارك فعلاً في صيانة الحداثة لا على جهة العلم ولا على جهة السياسية.

لكن الطريف في ضرب الحداثة الذي يخصنا صار إلى أمر جلل يرهب ويرعب ويصدم معاً: إن الوجود لدينا أصبح يقال ويحدث ويقاوم ويحيي ويميت باسم الدين سواء في تقاطعه مع الدولة أو مع الإنسان أو مع الوطن. أشياء رهيبة تحدث اليوم إذن باسم الدين، ولنسمِّ الأشياء بأسمائها، بإسم الإسلام تحديداً، وتسميات غامضة مشطّة أحياناً، ظالمة أو محقة أحياناً أخرى يزاحم بعضها البعض: شهيد ومقاومة، إرهاب وإرهابيون[3]، أصولية أم

= القوي والنسقي للعالم. نحن سنحاول أن ندافع عن قراءة أخرى وإيجابية لكانط تبيّن أنه وضع أسس نوع طريف من «الحداثة الدينية». راجع:
- J. Derrida, « Foi et savoir », in *La religion*, Paris, Seuil, 1996, pp. 20-21.

(3) حول مفهوم الشهيد، انظر: فتحي المسكيني، «حديث القيامة بين الجليل والهائل»، ضمن **الفكر العربي المعاصر**، العدد 124-125، ص 28- =

أصوليات وأصوليون، برابرة جدد، صدام همجيات[4].

نحن لا نقصد هنا البحث عن تحديث للدين في معنى تجديد أو إصلاح أو نهضة[5]، ولا عن انخراط في مشاريع نقد الدين[6]، إنما نطلب فحسب الكشف عن طريقة العقل الغربي الحديث في صياغته لضرب من الحداثة الدينية التي واكبت لديه مكاسب الحداثة العلمية والسياسية القائم على العقل مدبراً أولاً لشؤون الحقيقة ولسياسة المدينة معاً. وهي حداثة يبدو أن أفضل تعبير حديث عنها هو ذاك الذي صاغه جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) في آخر فصل من **العقد الاجتماعي** تحت عنوان طريف هو «الدين المدني» (La religion civile). لكن قصدنا ليس روسو بل كانط.

= 29. وحول ظاهرة الإرهاب، انظر: فتحي المسكيني، «ما هو الإرهاب؟ نحو مساءلة فلسفية»، ضمن **دراسات عربية**، العدد 1-2، السنة 34، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر (1997)، ص 2-25.

وقارن أيضاً: جان بودريار، «روح الإرهاب»، ضمن **الفكر العربي المعاصر**، العدد 120-121، 2001، ص 26-32.

(4) Gilbert Achcar, *Le choc des barbaries, terrorismes et désordre mondial*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2002.

(5) قارن في هذا السياق: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، 1990، ص 183-223.

(6) في إطار تقليد نقد الدين نشير بخاصة إلى الكتاب المعروف للدكتور صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة، 1968.

2) لماذا كانط والحداثة الدينية؟[7]

لماذا العودة إلى كانط في زمن العودة إلى الدين[8]، وأي معنى لهكذا عودة؟ أهي عودة نقد أم عودة تأويل أم عودة تفكيك؟[9] ألا يتوفر العقل الفلسفي الحالي لعصور ما بعد الحديثة، وقد طلّق بعد كل أدوات فلسفة الذات الكانطية، ما به يسدد مهمة التفكير في الدين أو بالأحرى ما به، ويعالج الثقوب السوداء[10] التي تزجّنا فيها الأصوليات المعاصرة باسم الدين أحياناً وباسم الحداثة أحياناً أخرى؟

نحن نفترض أن الغرب قد انخرط في ضرب من الحداثة الدينية مواكبة للحداثة العلمية والسياسية، أي في **استعمال مدني حديث**

(7) لا يفوتنا أن نشير هنا إلى الأهمية التي يحتلّها كانط في الفكر الحديث والمعاصر لا بوصفه فحسب فيلسوف الحداثة والتنوير لدى الغرب، بل بخاصة بوصفه قد صار منذ قرن من الزمن لدى مفكّرينا إلى براديغم يُهتدى به، إن في مشاريع قراءات التراث، أو في أفق بلورة رؤية عربية لمجتمعاتنا المدنية الحديثة (أعمال الجابري وأركون بخاصة).

(8) حول خطورة ظاهرة العودة إلى الديني والتباسها انظر بخاصة:
- J. Derrida, « Foi et savoir », in *La religion*, op. cit., p. 57.

(9) هي ثلاث طرق في التعامل مع النصوص اخترعها فلاسفة الغرب المحدثون: نقد الأيديولوجيات الذي يشتغل عليه، بعد كانط وماركس (Marx) ونيتشه، مفكّرو مدرسة فرنكفورت (أدورنو، هوركهايمر، ماركوز، هابرماس)، والتأويلية أو الهرمينوطيقا التي اشتغل عليها هيدغر وغادامير وريكور، وأخيراً التفكيكية التي تجد نموذجها في كتابات دريدا. غير أننا فضّلنا أن نبقى في حدود مهمة مؤرخ الفلسفة الباحث عن إمكانية قراءة موجبة لنصّ كانط حول الدين.

(10) عبارة محبوبة لدى روّاد الفكر ما بعد الحديث تتردد بخاصة لدى دولوز ودريدا.

للدين. نجد في كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** (1793) لكانط عبارته التامة، وفيه يقترح معالجة عقلية طريفة للدين قائمة على مكاسب العقل الحديث وصورة المجتمع المدني وبخاصة مبدأ الحرية وأخلاق المواطنة الكونية.

ولذلك نحن هنا نعود إلى كانط بعد قرنين كاملين من العودات المتلاحقة إليه[11]، وهي عودات تراوحت بين البحث فيه عن تحليلية للحقيقة (القراءة الإبستمولجية)[12] أو عن مشروع الأنطولوجيا الأساسية (القراءة الهيدغرية)[13] أو عن رومانسية العبقرية[14] أو عن إعادة تأهيل للفلسفة العملية والسياسية عموماً (غادامير (Gadamer) - حنّا آرندت - هابرماس) أو أخيراً بحثاً عن خطوط إفلات[15] أو عن تخوم تفكيك[16] أو عن بوادر مجيء

---

(11) نشير إلى أن سنة 2004 هي سنة مرور قرنين كاملين على وفاة فيلسوف الأنوار كانط (1724-1804)، ومقالنا هذا هو نوع من إحياء لذكرى فلسفية عالمية.

(12) وهي القراءة التي وجدت في أعمال الكانطيين الجدد من قبيل كوهن (Cohen) وكاسيرر (Cassirer) نموذجاً لها.

انظر :

- Alain Renaut, *Kant aujourd'hui,* Paris, Aubier, 1997, p. 21 sq.

(13) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.

(14) W. Benjamin, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, Paris, Champs Flammarion, 1986.

(15) G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 40-49.

(16) J. Derrida, *La vérité en peinture*, Paris, Champs Flammarion, 1978, pp. 19-168.

الإنسان ومعاني موته مع آخر الفلاسفة[17] (دولوز-فوكو-دريدا).
ونحن إذ نعود مرة أخرى إلى كانط، إنما من أجل أن نبحث في فلسفة عن درب إضافي للاقتراب أكثر من أنفسنا أو ممن يقومون مقام أنفسنا طالبين اللجوء هذه المرة إلى ذات كتاب لم يعرف بعد الطريق الملكي إلى الثقافة العربية الإسلامية[18]، وهي أكثر الثقافات اليوم تضرراً من جهة احتمالها لأنطولوجيا دينية أصبحت محل توجّس وخيفة من طرف الجميع.

نحن نفترض في هذا المقام الذي نحن فيه أن خير إحياء لذكرى كانط بعد مئتي عام من رحيل جسده، ولنقل خير احتفال فلسفي ليس بنقد كانط للعقل ولا بنظريته في الأخلاق أو بفلسفته في التاريخ أو بجماليات الذوق لديه[19]، بل بفلسفة الدين لديه مثلما صمّم ملامحها النهائية كِتاب كَتبه كانط على عَجَل وعلى كبَر[20] وبفنّ كتابة

---

(17) M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

(18) ما تعرفه الثقافة العربية من فلسفة كانط هو بخاصة التراث النقدي، أي تقليد نقد العقل، لكن يبدو أنها لم تقرأ بعد فلسفة الدين لديه، وبخاصة كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** (1793) الذي نقترح تقديمه إلى الثقافة العربية الحالية، ربّ كتاب قد يساعدنا على فهم طبيعة الحداثة الغربية القائمة على ضرب من التحالف الإيجابي مع الدين، وعلى إمكانية حداثة دينية في أفق الثقافة التي تنتمي إليها.

(19) وهي طرق اختبرها العقل الفلسفي لدينا إن في جامعاتنا أو في الدراسات والبحوث.

(20) كتب كانط هذا الكتاب وهو على مشارف السبعين من عمره، لذلك كان على عَجَل في إنجازه، وهو ما يشير إليه بنفسه في تصدير الطبعة الأولى من الكتاب.

خاص بعصر الرقابة[21] وفي مدينة لا تسمح لفلاسفتها بالاشتغال الفلسفي الحرّ على عقائد الأمة وثوابتها، هو كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** (1793).

إن غرضنا من هذا القول هو تقديم كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل** في لغة ثقافة وإن كان مخيالها يزخر بالدين في حدود العقل وخارجه في آن، وإن كان تراثها ينعم بزخم مؤلفات الفلاسفة في الدين[22]، فإننا نراها لا تزال بحاجة ملحة إلى ضرب من الحداثة الدينية، نعني من الاستعمال العقلي للدين، أو استعمال الدين في حدود مجرد العقل. وهي حداثة إن كان الغرب المسيحي قد أتقن بناءها والسير فيها، فإن الشرق الإسلامي ما زال بعد يتعثّر في تصور ملامحها الدنيا. وإن تسنّى لنا التعبير في لغة المجاز الكانطي أن نقول لئن وجد العرب اليوم، إلى حدّ ما، الدرب الآمن إلى الحداثة العلمية والتقنية، ولئن انخرطوا بمعنى ما كرهاً أو طوعاً في طريق الحداثة السياسية، فإنهم لم يسلكوا بعد الدروب الآمنة السليمة إلى الحداثة الدينية.

ونحن نرى أن كانط قد رسم على طريقته وبفنه الفلسفي الخاص

---

(21) كتاب **الدين في حدود العقل** لكانط له حكاية كاملة مع الرقابة، حيث صدر مرسوم ملكي في منع كانط من الاشتغال على الدين إثر صدوره، ونحن نفترض أنه كتاب اخترع فيه كانط **فنّ كتابة خاص بعصر الرقابة**، هو الذي يجعله مخالفاً لمشاريع نقد الدين ولمشاريع تأويل الكتب المقدسة على حدّ سواء.

(22) وهي الكتب المشهورة في ثقافتنا، وبخاصة منها: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد - إحياء علوم الدين - فضائح الباطنية**. ولابن رشد، **فصل المقال - الكشف عن مناهج الأدلة**.

الطريق[23] إلى الحداثة الدينية في كتاب **الدين في حدود مجرد العقل**.

فإن كان فيلسوف كونغسبرغ قد انشغل في **نقد العقل الخالص** (1781) بفحص شروط إمكان الحداثة العلمية، وإن كان قد شرع في **نقد العقل العملي** (1788) لمبادئ حداثة أخلاقية، وإن كان قد خصص **نقد ملكة الحكم** (1790) لرسم ملامح حداثة إستطيقية، فهو يبدو لنا في كتاب (1793) عاكفاً على تعيين الدرب الآمن نحو حداثة دينية، أي فهم واستعمال الدين «في حدود مجرد العقل».

إنّ الأمر يتعلق عنده بالخروج بالدين من فضاء الملّة إلى أفق المواطنة الكونية. كيف ينقلنا كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** من دين ملل ونحل، أو دين عبادة، إلى دين عقل محض، أي دين حرية؟ ذلك هو معنى الحداثة الدينية التي تنقلنا من دين الاستبداد الروحاني القائم على الأوهام الدينية من جنس الحماسة والخرافة والإشراق والخوارق إلى دين الجماعة الإتيقية الكونية القائم على العقل الأخلاقي المحض وعلى حسن تدبير للحرية الأصلية في الإنسان نفسه.

إنه من أجل أن نتبيّن معالم الحداثة الدينية التي نفترضها ثاوية في كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** لكانط، سوف نقف في لحظة أولى على إحصاء شروط إمكان هذه الحداثة، مثلما تصرّح بها أو

(23) ونقصد تشخيص كانط لوضع العلوم في السير على الدرب الآمنة، وهو ما نقرأه في تصدير الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض**. انظر:
- E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 735, 739.

تضمرها حرفية نصّ الكتاب المحرجة بتوتر دائم ما بين رقابة العقل النقدي ورقابة القائمين على تدبير المدينة، وهو توتر مضاعف تضمره إستراتيجية التسمية: «الدين في حدود مجرد العقل»؟ ما دلالة هذا الإسم؟ هل هناك دين خارج حدود العقل؟ ثم نقف عند معماريات الكتاب، وهي القائمة أيضاً على توتر صارخ ما بين الشرّ الجذري في أبعاده المختلفة والخير الأصلي في الإنسان الذي عليه أن ينتهي بحسن تدبير للحرية في أفق جمهورية الفضيلة أو الجماعة الإتيقية الكونية، وتكتمل معماريات الدين العقلي عند كانط بفضح لاذع للاستبداد الروحاني بوصفه مبدأ لكل دين خارج حدود العقل، موقعاً نظرية فريدة في نقد الوهم الديني داعياً إلى دين حرية ضدّ دين استبداد ووهم.

لكن لن نتوقف عند معالم هذه الحداثة الدينية السعيدة التي يبشّر بها كانط، والتي وإن تجعل المسيحيين بما لديهم فرحين، فقد لا تكون في حجم الحرج الميتافيزيقي الذي تعاني منه ديانات أخرى كالإسلام واليهودية. أين يقوم فعلاً اليوم مدار الصراع التاريخي الرهيب؟ ذلك هو المدخل الذي توفره لنا تفكيكية دريدا كاشفة في كتاب كانط عن الدين أكثر ثقوبه إثارة للفزع الفكري، أي ما يعتبره دريدا أطروحة الكتاب نفسه، والتي تقول بإن «المسيحية هي الدين الأخلاقي المحض الوحيد من بين جميع الديانات الأخرى (. . .) بل قد لا تكون الديانات الأخرى ديانات عند كانط. فاليهودية عنده مثلاً ليست ديناً (. . .) وإنما هي عبادة أو عقيدة. . .»[24].

---

(24) J. Derrida, « Foi et savoir », in *La religion*, op. cit., pp. 9-86.

ودريدا يُبدي استياء فلسفياً مريراً من هذه الأطروحة الكانطية، إذ يسأل: أين الإسلام واليهودية إذن من مثل هذا الكتاب؟ وهل «الدين في حدود مجرد العقل» هو الدين في حدود المسيحية المجردة؟ كيف تستقيم عندئذ حداثة دينية قائمة على المواطنة الإتيقية الكونية مع مسيحية جذرية تقصي بقية الملل والنحل؟

I - شروط إمكان الحداثة الدينية:

1) - كيف الكلام على الدين في عصر الرقابة؟

حينما كان كانط بصدد رسم شروط إمكان الحداثة الفلسفية في مجال العقل النظري المحض، كان يتوفر على براديغم قرر أن يحذو حذوه وهو ما أنجزه كوبرنيك في علم الفلك[25] ونيوتن وغاليلي (Galilei) في علم الفيزياء، ولكن أنّى له أن يسعد بذلك الحظ نفسه في مجال الدين الذي لا يمكن له أن يحتضن أي كوبرنيك؟! فمن فكر في الدين في عصره كان إما دوغمائياً متهافتاً على تبرير وجود الإله كحال ليبنتز (Leibniz) مثلاً[26] أو ريبياً يرجع الدين إلى ضرب من التاريخ الطبيعي مثل هيوم (Hume)[27] أو ملحداً ينكر كل أشكال الوحي ويفضح تهافت الدين القائم عليها مثل فيخته[28]، أما

---

(25) E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, op. cit., pp. 739-741.

(26) Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 1969.

(27) D. Hume, *Histoire naturelle de la religion*, in *Œuvres philosophiques III*, traduction française.

(28) Fichte, *Essai d'une critique de toute révélation*, Paris, Vrin, 1988.

كانط فقد قرر أن ينتهج لنفسه مسلكاً مخالفاً: التعامل مع الدين في حدود مجرد العقل.

«**الدين في حدود مجرد العقل**»؟ عنوان يوقّع نمطاً طريفاً غير مسبوق من التعامل مع الدين. لكن لماذا لم يكتب كانط نقداً للدين مثلما كتب نقداً للعقل النظري والعملي وملكة الحكم الجمالي والغائي؟ هل يكون مجال الدين أخطر على الفيلسوف من مجال العقل والعمل والإبداع؟ وهل تتراجع آلة النقد الحاسمة أمام موضوعة الدين مخلّفة بذلك ثقوباً سوداء هاوية لا قرار لها داخل المشروع النقدي الكانطي الذي لطالما تغنّى بأنه «لن يفلت لديه شيء من النقد حتى أكثر التشريعات قداسة»[29]، وأن النقد إنما جاء «ليجتث كل أشكال التطرف والدوغمائية والروحانيات المشطّة»؟[30] هل يكون الدين لدى كانط، مثلما يصرّح به بعض من كبار فلاسفتنا، هو من «باب المضنون به على غير أهله» أو «الذي من شأنه ألا يصرَّح به للجمهور» أو «ما لا يقال إلا بتخييل» (ابن رشد)؟[31] كيف يمكن للفيلسوف أن يسمّى إذن قوله في الدين؟ ليس أمامه سوى أن يحتمي بالعقل آلته الميتافيزيقية ومعقله الخاص الذي يحميه من السقوط في فخّ الرقابة من جهة وفي أوهام العوام من جهة أخرى.

لقد أحدث كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** ضرباً من الانقباض بل الاستياء والغضب لدى القائمين على تدبير العقل

---

(29) Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., 2ème préface.

(30) Ibid.

(31) ابن رشد، **فصل المقال**.

والقائمين على تدبير المدينة معاً. وهو ما نقرأه في تصدير **نزاع الكليات** (1798) الذي أورد فيه كانط حكايته مع الرقابة، حيث نقرأ نصّ رسالة تأنيب بعث بها وزير الملك فريديريك الثاني (Woellner) مطالباً كانط بتبرير ما ألحقه كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** من تشويه واحتقار لثوابت الدين المسيحي، قائلاً: «لقد لاحظ سموّنا منذ زمن بمرارة وضجر الطريقة التي وفقها أسرفتم في فلسفتكم في تشويه واحتقار الثوابت الأساسية والرسمية للكتب المقدسة وللمسيحية (. . .) وذلك بخاصة في كتابكم **الدين في حدود مجرد العقل** (. . .) فإننا نلزمكم بضرورة تبرير فعلكم ذاك، وإن لم تفعلوا فينبغي أن تنتظروا منا ما لا يعجبكم»[32].

وكان حينئذ على كانط أن يجيب المرسوم الملكي مبرّئاً ذمته وكتابه من كل تهمة زندقة: «. . . إنني بوصفي مربّياً للشباب، أي ضمن دروسي الأكاديمية لم أتعرّض قط بأي نقد للكتب المقدسة ولا للمسيحية (. . .) وإنني لم أشكك أبداً في الدين الرسمي للدولة (. . .) وإن كتابي **الدين في حدود مجرد العقل** هو بالنسبة إلى العموم كتاب مستغلق وغير مفهوم (. . .) وإنما هو مجرد نقاش بين علماء الكلية لا تعيره العامة أي اهتمام»[33].

أما علماء الكلية فقد استاء بعضهم من كتاب كانط عن الدين، وها هو كانط يردّ عليهم في تصدير الطبعة الثانية من هذا الكتاب (1794) قائلاً: «يكفي من أجل فهم هذا الكتاب في مضمونه

---

(32) Kant, *Conflit des facultés*, in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 807.

(33) Ibid, p. 808.

الأساسي أن يكون للمرء مجرد الأخلاق المشتركة من دون أن يضطر إلى العودة إلى نقد العقل العملي، وأقل من ذلك أيضاً إلى نقد العقل النظري. إنه كتاب يمكن أن يدرك كنهه حتى الأطفال أنفسهم»[34].

بذلك نلاحظ أن كانط حاول الدفاع عن وجاهة كتابه عن الدين بطريقتين متباينتين: من جهة يقول للحاكم إنه كتاب للعلماء وليس للعامة، ومن جهة يقول للعلماء هو كتاب للعامة وليس للنخبة. يبدو أن هذا التردد ربما يعبّر عن حرج الفكر النقدي أمام مجال يحاول أن يتملك فيه المهارة الكافية للكتابة في عصر الرقابة. لقد كان على كانط أن يفكر في الدين بمحض العقل واضعاً نصب عينيه خطرين اثنين: خطر السقوط في فخّ الرقابة السياسية، إذا ما زجّ بالدين في مجال النقد. وخطر خيانة فلسفته النقدية نفسها إذا ما تراجع النقد لديه أمام موضوعة الدين.

إذن لا يشتغل كانط علي الدين تحت عنوان يثير الاستياء والسخط من جنس ذلك الذي اقترحه فيخته في كتابه **محاولة في نقد كل وحي (1792-1793)**، وذلك تحت راية الكانطية نفسها وفي كتاب احتسب على كانط من فرط كانطيته المشطّة[35]، لقد قصد كانط بعنوان **الدين في حدود مجرد العقل** إلى ضرب من التقية الفلسفية، حجاب جهالة كافٍ لوقايته مما كان قد وقع لبروتاغوراس (Protagoras) مع أهل أثينا.

---

(34) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 27.

(35) Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 37.

فنحن نراه يذكّر في خاتمة «مذهب الفضيلة» من **ميتافيزيقا الأخلاق** (1797)، في حركة تأويلية رشيقة، بمحنة بروتاغوارس مع الأثينيين[36] جرّاء موقفه من الإله، فالفيلسوف ههنا، وهو يكتب مرة أخرى بدلاً من بروتاغوراس وأمثاله الكثر من الفلاسفة، يمتلك من حيلة العقل ما يقيه من آلة الاضطهاد، وكأنما بكانط هنا ينجز انضباطاً للعقل في حجم الرقابة التي تحدّ استعماله من كل صوب وحدب.

لقد كان بروتاغوراس يقول: «لا أستطيع أن أقرّ إن كان الإله موجوداً أم غير موجود، فالمسألة معقّدة والعمر قصير». كانط يقول هو أيضاً في عبارات مماثلة إن العقل البشري من جهة ماهيته نفسها بوصفه عقلاً متناهياً لا يستطيع أن يحسم أبداً إن كان هناك الإله أم لا . . . تلك القضية لا تهمّه أصلاً.

لكن، لنفعل **كأنّما** (Comme si) الإله موجود. . . أي لنفترض أنه موجود ولنفعل على هذا الأساس. إن كانط يجري تحويلاً جذرياً على إستراتيجية القول الفلسفي في الدين، إذ يستبدل وقاحة بروتاغوراس العمومية بحيلة العقل النقدي الذي يصنع انضباطاً داخلياً للعقل (منذ **نقد العقل المحض**) ضدّ رقابة عمومية، ويقرر أن يشتغل على ما ينفع الناس بحسب مصالح العقل البشري، أما ما تبقى فأمور ليست من شأنه أصلاً.

---

(36) Kant, *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 785.

2) ما هي الدلالة التي يرتضيها كانط لعبارة «الدين في حدود مجرد العقل»؟

هل هناك دين داخل العقل ودين خارج العقل؟ دين عقلي أو دين مجنون؟

يشتغل كانط على دلالة عنوانه بوصفه يصلح لديه لا لتعيين موضوع كتابه فحسب، بل بخاصة إلى توقيع منهج نقدي أصيل في السير بمجال **الديني** على درب ضرب من **الحداثة الدينية** القائمة على **العقل** آلة ميتافيزيقية خالصة، وعلى **الحرية** مفتاحاً مدنياً لا بديل عنه، وعلى **الإنسان** أفقاً لمواطنة كونية استكشافية.

يصرّح كانط في تصدير الطبعة الثانية من الكتاب بضرورة تبيان المقصد من عنوانه **الدين في حدود مجرد العقل** رفعاً للبس ودرءاً للغموض وللشكوك التي أحاطت بالكتاب. فهو يلجأ إلى استعمال مجاز هندسي هو مجاز الدائرة كي يصف الدين بدائرتين تشتركان في مركز واحد (Concentrique)، إحداهما واسعة، وهي دائرة العقيدة القائمة على الوحي وديانات القصص، والأخرى ضيقة، وتتضمن النواة العقلية المحضة للدين. يتعلق الأمر إذن بالتمييز بين نوعين من الدين: دين العبادة الخاص باللاهوت، ودين العقل الذي هو مجال اشتغال الفيلسوف، فأطروحة **الدين في حدود مجرد العقل** تعني لدى كانط أن العقل يجرّد الدين من كل مضمون تاريخي، ويجعل منه ديناً بلا وحي ولا عبادة ولا طقوس[37]، إنه الدين بوصفه فقط «جملة واجبات الإنسان من جهة ما هي أوامر إلهية»[38].

---

(37) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 25.

(38) Kant, *Conflit des facultés*, op. cit., p. 786.

لكن إذا كان كانط يصرّح بأن **الدين في حدود العقل** ليس سوى ما نصّت عليه **الأخلاق** المحضة، ماذا تبقى حينها من الدين بالمعنى التقني؟ هو سؤال يطرحه أحد المشتغلين المشهورين على فلسفتيّ سبينوزا (Spinoza) وكانط، هو الباحث يرمياهو يوفال (Yirmiyahu Yovel) الذي يسأل: «**لماذا كتب كانط كتاباً في الدين** إذا كان الدين الحقيقي هو الأخلاق التي يستمدها الإنسان من ماهيته الأصلية التي له بوصفه كائناً حراً؟»، ويجيب يوفال بأن كانط حينما اشتغل على الدين، لم يكن يشتغل بتحليل المفاهيم الأخلاقية، وهي المهنة التي أنجزها **نقد العقل العملي**، إنما كان هدف كانط هو «تغيير عقلية برمتها». يقصد يوفال إنه إذا كان الدين يضيف شيئاً جديداً إلى مبادئ الأخلاق، فإن فلسفة الدين إنما تعدّ النفس من أجل أن تكون هيئةَ استقبال كفيلة باحتضان المفاهيم الأخلاقية. فاشتغال كانط على الدين هو ضرب من تهذيب الأخلاق نفسها والارتقاء بها من مستوى علاقة الإنسان بالإنسان إلى مستوى علاقة الإنسان بما هو **الإلهي**، أي إضفاء طابع الجلال والقداسة على الأخلاق العقلية المحضة. وفي هذا السياق يقف يوفال عند تعريف كانط الذي يتكرر في كتاب **الدين وفي نزاع الكليات**، أي «الدين هو جملة الواجبات بوصفها أوامر إلهية»، ويسأل يوفال: «لمَ يستعمل كانط صفة الإلهية ويجتنب دوماً عبارة الإله؟»، ويجيب: «إنّ الدين العقلي يعني عند كانط أن نسلك وكأن واجبات العقل هي واجبات مقدسة وكأنها واجبات إلهية». إن ما تبقى من الدين التقليدي لدى كانط هو صفة «الإلهية» بدلاً من اسم «الإله»، وهي

صفة لا تحمل من هنا فصاعداً إلا على العقل وحده[39].

هل نقول إن كانط إنما يستعمل الدين هنا استعمالاً تنويرياً جذرياً، أو هو يذهب بالتنوير في مجال الدين إلى مداه الأقصى حتى وإن اقتضى به الأمر إلى التضحية بالديانات التاريخية بوصفها خارجة عن حدود العقل؟ يقول كانط: «إن ديناً يعلن الحرب على العقل سوف يصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه»[40]. ولكن متى يخرج دين ما عن حدود العقل؟ متى يعلن دين ما الحرب على العقل؟

يحصي كانط أربعة تخوم للدين هي بمثابة حدوده القصوى: الحماسة والخرافة والنزعة الإشراقية والقول بالخوارق. وكلها عند كانط أشكال من الوهم الديني التي يلقي بها كانط خارج حدود النصّ وخارج حدود العقل، فيخصص لنا أربعة تذييلات يختم بها في كل مرة كل باب من أبواب الكتاب الأربعة: طوبيقا فلسفية طريفة للفصل بين دين قائم على العقل والحرية ودين قائم على الوهم والاستبداد الروحاني، وهي الطوبيقا التي استرعت اهتمام دريدا ومثّلت بالنسبة إليه مدخلاً هاماً لتفكيك كتاب الدين[41]، ولسان حال دريدا يقول: هل كان كانط نفسه وفياً لكتاب **الدين في حدود مجرد العقل**؟

ونحن هنا نسأل: ألا تذكّرنا هذه المعماريات الكانطية في الدين

---

(39) Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 168.

(40) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 23.

(41) Derrida, « Foi et savoir », op. cit., p. 22.

بمعماريات **نقد العقل المحض**، والحدود الأربعة للدين بالأوهام الجدلية للعقل المحض؟ إلا أن الفرق بين أوهام العقل النظري وأوهام العقل الديني واضح ودقيق عند كانط، إنه الفرق بين ما يسمّيه «الأفكار المتعالية» (Idées transcendantales) التي يدّعيها العقل في مجال الميتافيزيقا، والأفكار المفارقة (Transcendantes) التي يسقط فيها العقل في مجال الدين في حدود الوهم. وهو تمييز نعثر عليه في الهامش المطوّل لخاتمة الباب الأول. إنها أفكار تبتدعها الحماسة الدينية لتسديد عجز الإنسان وضعفه أمام شرّه المتجذر فيه.

العقل ضدّ الخرافة، والنقد ضدّ الحماسة، والحرية ضدّ الاستبداد الروحاني، ذلك شعار الحداثة الدينية التي انخرط فيها كانط بعد سبينوزا. ولكن لئن اشترك كانط مع سبينوزا في مشروع تحرير العوام من الخرافة، فإن ما يفرّق بينهما في اعتبار يوفال أمر أساسي: إذا كان سبينوزا يقبل الأناجيل بوصفها موضوع علم وتفسير، آملاً أن يجد فيها براهين ضدّ المؤمنين بها من أجل تحريرهم من الخرافة، فإن كانط يستغل احترام العوام للكتب المقدسة من أجل توجيهه وجهة أخلاقية محضة والارتقاء بها إلى مستوى الواجب الأخلاقي، حيث لا حاجة للإنسان إلى أي عون خارج عن قدراته الأصلية فيه وحريته التي له في تدبير مصيره بنفسه، إضافة إلى أن تأويل الكتب المقدسة أمر خارج عن حدود العقل وعن قدراته لدى كانط[42].

(42) Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 176.

II - أطروحة كانط: الدين من «الشرّ الجذري» إلى «جمهورية الفضيلة»:

تقوم معماريات كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** على توتر فلسفي ما بين موضوعة الشرّ الجذري وأفق الجماعة الإتيقية الكونية بوصفها علاجاً فلسفياً مأمولاً لشرّ متجذّر في الطبع البشري.

ولئن احتفل بول ريكور بهذا التوتر ما بين الشرّ الجذري ومملكة الربّ مستبصراً فيه هرمينوطيقا فلسفية سعيدة لمسيحيات كانطية يحتضنها ريكور[43] بكل حماسة فلسفية، فإن دريدا يرى فيما سمّاه ريكور «مسيحيات كانطية» شروخاً مفزعة مدعاة للتفكيك والفضح أكثر من التأويل والحماسة[44].

قبل تفكيك هذه المسيحيات الكانطية السعيدة بحسب ريكور أو المفزعة بحسب دريدا، لنتعرف على ملامحها الأساسية في دلالتها «المحايدة»، كما يعرضها كتاب **الدين في حدود مجرد العقل**.

إن القارئ لهذا الكتاب يمكن له أن يرتسم معالم الحداثة الدينية عند كانط كما يلي: هي حداثة تجد مجالها في الأخلاق المحضة، وآلتها المتعالية الخالصة في مبدأ الحرية وأفقها الهادي في إنسانية كونية افتراضية.

---

(43) P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, pp. 19-39.

- أنظر مقالنا الذي خصصناه لمناقشة قراءة ريكور لكتاب كانط في الدين تحت عنوان «كانط والتأويلية»، ضمن **الفكر العربي المعاصر**، العدد 120-121، ص 41-47.

(44) J. Derrida, op. cit.

يفتتح كانط كتاب **الدين** على قول في الشرّ الجذري بوصفه محرّكاً للدين ودافعاً للتفكير فيه في آن[45]. إذ لو كان ما في طبع البشر خيراً خالصاً لما احتاج الإنسان إلى واجب يلزمه ولا إلى سيّد يحكمه ولا إلى دين يخضعه. والطريف في المعالجة الكانطية هو أن الشرّ لديه ذو أصل عقلي صرف. فالشرّ والعقل والدين ظواهر تتحرك في مجال واحد هو مجال الأخلاق، أي مجال الحرية بوصفها ماهية الإنسان نفسه. إنه شرّ جذري لأنه ينبع من حرية الإنسان بوصفها ماهيته الميتافيزيقية المحضة.

وفي مقابل الشرّ المتجذّر في الطبيعة البشرية يقوم الخير الأصلي بذرة ميتافيزيقية محايثة للوجود البشري، والطريف عند كانط هو أن البحث في الخير في كتاب حول الدين لا يجد مرجعه في الكتب المقدّسة إنما في حكمة الفلاسفة القدامى، ففي حدود دين العقل المحض الذي يأمل كانط أن يرسم به حدّاً للمعرفة من أجل أن يترك مكاناً للعقيدة[46] - وأية عقيدة تلك التي لا تترك من العقائد سوى العقل! - يعود بنا كانط إلى التصور الرواقي للخير في معنى الفضيلة. «الفضيلة، إنها لعبارة بديعة»، يقول كانط، إذ هي تفي بغرض فلسفة تعطي لمفهوم الخير دلالة «الشجاعة والبأس»[47].

---

(45) «في الشرّ الجذري» هو عنوان الباب الأول من كتاب **الدين في حدود مجرد العقل**، أمر أحرج تأويلية ريكور وتفكيكية دريدا على حدّ سواء. فإذا كان ريكور يقول بإن الدين علاج للشرّ الجذري، فإن دريدا يذهب إلى أن تاريخ الشرّ وتاريخ الدين وتاريخ العقل أمر واحد، فبدلاً من احتفالية تأويلية بالدين، ينبغي أن نفكر بتفكيكية لأكثر ثقوبه إثارة للفزع الفكري.

(46) Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 748.

(47) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 71.

علينا أن نشير إلى أهمية هذه المفاهيم في بناء ضرب من الحداثة الدينية، فالجرأة والشجاعة والبأس هي لدى كانط معاني التنوير نفسه. أليس شعار التنوير مثلما صاغته مقالة (1784) هو «تشجّع على استعمال عقلك»؟[48]

وحينما يصبح الإنسان قادراً على الخروج بنفسه من حالة القصور الديني بحسن تدبير الحرية التي له من أجل الهيمنة على الشرّ الجذري الذي في طبعه، نتحوّل داخل معماريات الكتاب (الباب الثالث) من مجال الفرد إلى مجال الجماعة الإتيقية الكونية، حيث يرسم لنا كانط شروط إمكان جمهورية الفضيلة. وهو يميز منذ بداية الباب الثالث من الكتاب بين الحالة الحقوقية المدنية (Un état juridique civil) التي تقوم على قوانين الحقّ العمومي، أي عند كانط قوانين الإكراه (La contrainte)، والحالة الإتيقية المدنية القائمة على قوانين الفضيلة المحضة، أي على قوانين الحرية. ويستنكر كانط كل محاربة للحرية في مجال الإتيقا: «بئس المشرّع الذي يريد أن يحقق، عن طريق الإكراه، دستوراً ذا غايات إتيقية»[49].

إن الدين الذي يشتغل عليه كانط هنا هو إذن **ضرب من الدين العمومي المدني** الذي يهدف إلى نوع من التربية الأخلاقية المدنية للإنسان تنقلنا من «المواطن السلبي» إلى «المواطن النشيط».

وإن فكرة الجماعة الإتيقية الكونية التي يريدها كانط هي فكرة

---

(48) Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?*, in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

(49) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 116.

كل إتيقي (Tout éthique)، أو جمهورية بحسب قوانين الفضيلة، ضدّ كل أنواع المؤسسات الدينية التاريخية التي لا يرى فيها كانط غير بؤر للاستبداد الروحاني ولتدمير حرية الإنسان نفسه. وإن ما يسميه كانط بالكنيسة اللامرئية (Église invisible) ليست سوى فكرة ناظمة أو أفق استكشافي تخييلي يوجّه السلوك البشري نحو تدبير مدني حرّ للفضاء العمومي، وما عدا ذلك فطقوس باطلة قائمة على العبودية والكسل والخوف، أما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض متى تدبرنا إقامتنا فيها بكل حرية (راجع: الباب الرابع من الكتاب).

لكن هل القول بجمهورية للفضيلة ينتمي إلى جنس الأقوال الفلسفية بالمدن الفاضلة؟ منذ كتاب **نقد العقل المحض** يقرّ كانط بأن «جمهورية أفلاطون (Plato) ليست سوى فكرة خيالية في ذهن مفكّر حالم»[50]. وفي كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** يحارب كانط كل يوطوبيا فلسفية قائمة على الحلم بمجتمع سلم دائم[51]، وهو يحارب أيضاً اليوطوبيا اللاهوتية التي تنتظر نهاية للآلام البشرية من خلال مهدوية منتظرة أو عن طريق فكرة الآخرة. وهو ينقد بعنف فكرة مملكة كونية بوصفها «أفظع الأفكار التي تقضي على الحرية والفضيلة والعلم والذوق»[52]. أما في **مشروع السلم الدائم**، فيقطع كانط صراحة مع مدينة الحاكم-الفيلسوف القائمة على الحلم بالمدينة الفاضلة، ذلك أنه بالنسبة إلى كانط إما أن نحكم أو أن نفكر، لا

(50) Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 1028.

(51) Kant, *La religion*, op. cit., p. 48.

(52) Ibid, p. 47.

يمكن الجمع بينهما، إذ يقول: «أن يصير الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً أمر لا ينبغي علينا البتة انتظار وقوعه مثلما لا ينبغي علينا أن نتمنّاه أصلاً، لأن متعة الملك تفسد ضرورة حكم العقل وتشوّه حريته»[53].

خاتمة: حداثة دينية أم مسيحية فلسفية؟ كانط أمام أسئلة دريدا

في نصّ محاضرة ألقاها دريدا في ملتقى حول الدين في جزيرة كابري الإيطالية (1994)، نعثر على تفكيكية متكاملة الملامح لكتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل**. تفكيكية دريدا تقوم على مبدأ أساسي هو التالي: «ليس هناك أي تنافر بين عودة الديني في أشكاله المختلفة والعقلانية. إن هناك تحالفاً عجيباً ما بين العقل الحديث والدين (...) وكانط قد أسس لهذا التحالف في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل**»[54]. ويذهب دريدا بنا رأساً إلى ما يعتبره أطروحة الكتاب نفسها: «إن الدين المسيحي هو الدين الأخلاقي الوحيد وإن المسيح هو المثل الأعلى للأخلاق المحضة»[55]، أية قضية هذه التي يحرص كتاب كانط في الدين على إثباتها؟ «قضية غريبة - يقول دريدا - لكن ينبغي أخذها بعين الجدية في كل مقدماتها»[56].

(53) Kant, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 364.

(54) Derrida, op. cit., p. 20.

(55) Kant, *La religion*, op. cit., pp. 69, 77, 171.

(56) Derrida, op. cit., p. 18.

كيف يمكن لأطروحة كانط أن تصمد أمام أسئلة دريدا المشككة؟

إن علينا التنبيه إلى أن كانط هو الذي أرشدنا إلى هذا الخيط الخطير الرابط بين العقل والدين، أو بين الحداثة والمسيحية، وكانط هو الذي يعلّمنا أننا لن نفهم شيئاً من الدين ما دمنا لا نزال نعارض بحمق ما بين العقل والدين، أي ما بين الحداثة التقنية العلمية والدين نفسه. لذلك بدلاً من تعارضه مع الدين، يقرر العقل النقدي أن يحتضنه، أن يحتمله ويفترضه، لذلك أيضاً للعقل والدين عند كانط منبع واحد. . . إنهما أمر واحد وهو معنى اعتبار كانط أن تاريخ الدين هو تاريخ للشرّ الجذري في وجوهه المختلفة. وقد رأينا كيف كان كانط يجهد نفسه من أجل تعيين أصل عقلي للشرّ الجذري ضدّ الأصل الأسطوري-التاريخي له. فالشرّ لا ينبع من التاريخ إنما ينبع من العقل، أي من الإنسان، أي من الحرية. وتاريخ الشرّ وتاريخ الدين أمر واحد، ما داما يبدآن مع العقل بوصفه جذراً وأصلاً في آن معاً.

يقول دريدا: «هل نحن مهيّئون كي نقيس من دون كلل ضمنيات ونتائج هذه الأطروحة الكانطية. فهذه الأخيرة تبدو قوية وبسيطة ومثيرة للدوار؟»[57]. إذا كانت الأخلاق المحضة والدين المسيحي صنوان لا ينفصلان ماذا عن الديانات الأخرى إذن؟ يبدو كانط وكأنه يشتغل لحساب الدين المسيحي، وهو حينها يسقط في دائرة العقيدة الدوغمائية التي تقوم فلسفته النقدية على محاربتها، أو يخرج عن حدود العقل الذي طالما حرص على تحصينها من كل وهم. يبدو

(57) Derrida, op. cit., p. 19.

كانط في تفكيكية دريدا إذن وكأنه لا يفعل إلا صياغة مسيحيته الأصلية فيه في لغة العقل الفلسفي، فأي حدود للدين حينها وأي حدود للعقل؟ وفيما وراء العقل المسيحي، أليس هناك دين وأخلاق وعقل؟ هل نحن إذن أمام دين عقلي «في حدود مجرد العقل»، أم نحن أمام فلسفة دين في حدود **أصولية مسيحية** قد تتحول إلى عقلنة جذرية وتبرير خطير لكل ما يقع اليوم ضدّ الأصوليات التي تقترن اليوم في عقل الغرب بالإسلام فقط؟ تلك مدعاة إلى بحث آخر[58].

---

(58) علينا أن نتساءل: أين الإسلام من هذه الحداثة الدينية التي بشّر بها كانط والتي أثارت استياء دريدا ضدّ احتفالية ريكور؟ إنّ القارئ لكتاب **الدين في حدود مجرد العقل** يحصي أربعة مواضع يعبّر فيها فيلسوف التنوير عن موقفه من الإسلام. إنه يميز بين المحمديين أو أتباع محمد والديانة الإسلامية، والإسلام نفسه والطقوس الإسلامية. أما عن أتباع محمد فهم يثيرون إعجاب كانط الفلسفي لأنهم «عرفوا كيف يضفون على وصفهم لجنتهم دلالة روحية خالصة» (ص 135 من الكتاب). أما عن الديانة الإسلامية فتبدو في نظر كانط مستجيبة للشروط الأخلاقية التي يقوم عليها الدين الحقّ، ذلك أن مملكة الربّ الحقة لا تقوم عنده على مهدوية منتظرة وإنما على عقد أخلاقي في حدود مجرد العقل، ويبدو أن الإسلام بحسب كانط، وإلى جانب المسيحية، دين يستجيب إلى فكرة العقد الأخلاقي، في حين تقوم اليهودية مثلاً على فكرة سياسية (ص 167). وأما عن الإسلام في جوهره فيتميز عند كانط بـ«الكبرياء والشجاعة»، ذلك أن المسلمين بدلاً من الانسياق وراء الخوارق لدعم عقائدهم، إنما نراهم فعلوا ذلك عن طريق الانتصارات وإخضاع شعوب أخرى، فكل ممارساتهم قوامها الشجاعة (ص 221). وأخيراً فيما يخص الطقوس الإسلامية فهي لا تمثّل استثناء في نقد كانط لأشكال الوهم الديني القائمة على الصنمية والتقديس الأعمى بدلاً من عقيدة أخلاقية محضة.

الفصل الثاني

ريكور قارئاً كانط: مدخل إلى تأويلية الدين أو ما معنى «الدين في حدود مجرد العقل»؟

إذا صح الاعتبار القائل بإن العقل الفلسفي قد دخل منذ قرنين من الزمن فيما سمّي من قبل أحد الباحثين باسم **العصر التأويلي للعقل**[1]، فهل يعني هذا أن العقل الفلسفي قد خرج بعد من عصر **النقد** الذي أعلن عن مجيئه منذ قرنين أيضاً **نقد العقل المحض**[2] لكانط، لا من جهة ما هو مذهب جديد في الفلسفة، بل بوصفه مستقبل الفلسفة وشرط إمكانها، إذا ما أرادت لنفسها أن لا تسقط ثانية فيما سمته الجدلية المتعالية من كتاب 1781 «أوهام العقل» التي لا تنفك تتلاعب به؟[3] أم إن هذا العقل الذي ارتضى لنفسه منذ

(1) Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, pp. 7-11.

(2) E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1980, p. 727, note (AK, IV, 9).

(3) ما يسميه كانط باسم «أوهام العقل الطبيعية» ليست سوى التراث الميتافيزيقي نفسه الذي أقامت ضدّه فلسفة كانط محاكمة نقدية صارمة. انظر:

- **E. Kant**, *Critique de la raison pure*, op. cit., pp. 1015 (AK, III, 236-237).

شلايرماخر (Schleiermacher) ودلتاي (Dilthey) إلى هيدغر وغادامير وريكور عنوان «التأويلية» مقاماً سعيداً له قد يكون لم يدخل بعد عصر النقد الذي نبّه عليه كانط بوصفه إمكاناً فلسفياً ينبع من قدر العقل نفسه من جهة ما هو عقل مسكون بشوق طبيعي إلى الإفلات من حدوده، قدر يجعل النقد حاجة لازمنية أصلاً تقترن دوماً بكل مغامرة تفلسف أصيل؟[4]

النقد أم التأويلية؟ هل على الفلسفة أن تختار بين أن «تحكم» (Juger) على نتاجات العقل فترسم له حدوداً وتقيم له انضباطاً وتمنعه من خوض مغامرة الحلم والمعنى[5]، وبين أن «تفهم» (Comprendre) تراث العقل وآثار الإنسان بعامة فهماً يفترض وجود معنى أصلي نسعى إلى تأويله أو الكشف عنه؟ هل يمكننا إذن أن نستنتج بعد أن كانط قد اختار النقد بديلاً عن التأويلية السائدة في عصره بمعناها الصناعي من حيث هي اشتغال على النصوص الدينية؟

إن الغرض من هذا القول هو استقصاء العلاقة الممكنة بين كانط والتأويلية: هل يمكن العثور لدى كانط على ضرب من «التأويلية الفلسفية»؟ أم أن النقد الذي ارتضاه كانط عنواناً لفلسفته وشعاراً لعصر برمته لا يمكن له أن يلتقي مع أية تأويلية ممكنة؟ إن هذه المسألة هي في الحقيقة مدار نقاش فلسفي على راهنية كبرى، تنازع في شأنها أقطاب الفلسفة المعاصرة مثل غادامير[6]

---

(4) E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 725 (AK, IV, 7).

(5) Ibid, p. 1339 (AK, III, 502).

(6) H. G. Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, pp. 69-80.

وهابرماس[7] وريكور[8].

مطلبنا في هذا البحث هو الوقوف على ضرب من الإحصاء لما وصل إليه البحث الفلسفي في ملف علاقة كانط بالتأويلية. ونحن نقف ههنا على ثلاث وجهات نظر متنازعة:

1 - **موقف أول** يسمح بإمكانية الحديث عن تأويلية فلسفية عند كانط، نجده بخاصة لدى بول ريكور[9]،

2 - **موقف ثانٍ** يردّ على أطروحة ريكور، ويعتبر أن النقد لدى كانط إنما قام بديلاً عن التأويلية[10]،

3 - **موقف ثالث** يتّسم بالغموض والالتباس هو موقف غادامير الذي انتهى إلى اعتبار كانط «ذكرى» طيبة يحتفظ بها كل فلاسفة التأويلية والفينومينولوجيا من هوسرل (Husserl) إلى هيدغر[11].

سوف ننطلق في هذا البحث من أطروحة بول ريكور من أجل **أولاً** اختبار مفهوم التأويلية الذي يصرّفه ريكور على فلسفة كانط،

(7) J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais,* traduction française, Paris, P.U.F., 1987, ch. 3 du A, « La compréhension du sens ». Philippe Fleury, « Lumières et tradition. Jürgen Habermas face à Hans-Georg Gadamer », in *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison,* présentation de Jean Greisch, Paris, Beauchesne, 1993.

(8) P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

(9) P. Ricoeur, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant (1992) », in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 19-40.

(10) Denis Thouard, « Kant et l'herméneutique », in *Archives de philosophie*, 61, 1998, pp. 629-658.

(11) Gadamer, op. cit., p. 80.

ثانياً الوقوف على حدود قراءة فلسفة كانط من وجهة نظر الفلسفة التأويلية للوصول، **ثالثاً** وأخيراً إلى معالجة إمكانية الحسم في علاقة كانط بالفلسفة التأويلية بعامة.

خطة هذا البحث تتوزع إذن على ثلاثة مستويات:

1 - كانط بوصفه صاحب «تأويلية فلسفية» أو أطروحة ريكور.

2 - حدود أطروحة ريكور أو النقد ضدّ التأويلية[12].

3 - النقد أم التأويلية: آفاق المسألة.

* * *

I - كانط صاحب «تأويلية فلسفية» أو أطروحة ريكور:

إن المتصفح لكتابات بول ريكور على اختلاف الحقول التي عملت فيها، سواء تعلق الأمر بتاريخ الفلسفة أو بفلسفة الأخلاق أو الدين أو السياسة أو التاريخ أو بالتحليل النفسي أو بالشِّعرية، إنما يشهد على ضرب من العودة المستمرة إلى نصوص كانط[13]، عودة ما انفك ريكور يقطف من ورائها جملة من الإمارات التي تدل عنده على ضرب من «التأويلية» **الثاوية** في فلسفة كانط بعامة. تأويلية عثر ريكور على دلالتها من خلال جملة من أهم المفاهيم التي تنسج الفلسفة الكانطية من جنس مفهوم المتعالي والأفكار الناظمة ومقولة التفكر، وكلها في تأويليه بمثابة «آفاق المعنى» التي افتتحتها فلسفة كانط على حدود انغلاق خارطة الحقيقة على جملة عالم الظواهر التي ترجع إلى الذهن شروط إمكان معرفتها.

---

(12) Denis Thouard, op. cit.

(13) Anne-Marie Roviello, « L'horizon kantien », in *Esprit*, 1988, 7-8, pp. 152-162.

إلا أن ريكور لا يتوقف في هذا المستوى من البحث عن معالم تأويلية ضمنية عند كانط، بل يبلغ اهتمامه بكانط حدّ اعتبار هذا الأخير صاحب تأويلية فلسفية تامة الشروط، يجد لها مقاماً صناعياً مستقراً في أحد الكتب التي تنتمي إلى مرحلة النضج لدى كانط وهو كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** الذي نشره سنة 1973.

إن غرضنا الدقيق هنا هو استقصاء دلالة عبارة «تأويلية فلسفية» التي قصد إليها ريكور في تأوّله لكتاب **الدين في حدود مجرد العقل** بوصفه تأويلية فلسفية في الدين (Une herméneutique philosophique de la religion). ينطلق ريكور من الاعتبار التالي: ليس بوسعنا أن نعتبر كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل** امتداداً لمنطقة النقد التي رسمتها مؤلفات كانط النقدية، بل يجدر بهذا الكتاب أن يحمل عنوان «تأويلية فلسفية في الدين»[14].

لَمَ يخرج ريكور هذا النصّ الكانطي من دائرة الفلسفة النقدية وينزّله ضمن مجال الفلسفة التأويلية؟ بل لماذا يتجرأ ريكور على تغيير العنوان الذي أراده كانط لنصه بعنوان يريده ريكور أن يكون دليلاً على آثار «تأويلية فلسفية» سكت عنها؟ أليس في الأمر نية **احتواء** تأويلي للنصّ الكانطي، من حيث أن «الاحتواء» مأخوذاً في معنى « التملّك» بواسطة العنف التأويلي، هو بدوره مقصد كل ممارسة تأويلية؟

يبسط ريكور على تأويله لكتاب كانط في الدين ثلاث حجج:

---

(14) P. Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion: Kant (1992) », in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, op. cit., pp. 19-40.

تتعلق **الحجة الأولى** بموضوع الكتاب، من حيث أنه يخصّ واقعة الدين، أي بالموضوع الأصلي أو الحرف للتأويلية نفسها، أما **الحجة الثانية** فتهمّ عنده ما من شأنه أن يحرّك كل تفكير في الدين، أي موضوعة «الشرّ الجذري» (Le mal radical)، وهي موضوعة تمثّل المرتبة الأولى في كتاب كانط وهي بحسب ريكور اللحظة الأولى من تأويلية كانط في الدين، أما **الحجة الثالثة** والأخيرة فتتعلق بالبنية الداخلية لهذا الكتاب القائمة على ضرب من التمفصل بين واقعة الشرّ الجذري وما يسميه ريكور «النصية» الثلاثية للدين، أي «التمثيل» (Représentation) و«الاعتقاد» (Croyance) و«المؤسسة» (Institution)، من حيث هي بنية تجعل من «الرجاء» (Espérance) أفقها الأساسي.

إن الدلالة الأولى التي تسمح بإمكانية اعتبار كتاب كانط في الدين بمثابة تأويلية فلسفية مستقلة عن المشروع النقدي الكانطي نفسه، تنكشف لريكور انطلاقاً من موضوع الكتاب نفسه: هو كتاب لا يتعلق بفكرة **الإله** بل بواقعة الدين، وذلك من حيث أنه لا يضيف شيئاً إلى ما جاءت به الجدلية المتعالية من قول سالب، ولا إلى ما أعلنت عنه مسلّمات العقل العملي من قول موجب في خصوص مسألة الإله[15]. فكتاب **الدين في حدود مجرد العقل** إنما ينظر في موضوعة خاصة به تجعله مستقلاً عن كتب كانط النقدية، وذلك لأن هذا الكتاب يتناول الدين بوصفه **واقعة** (Fait)، ويقصي بذلك من

(15) P. Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion: Kant (1992) », op. cit., p. 19.

مجال انشغاله الإله بوصفه **فكرة** (Idée). وهنا يقيم ريكور فرقاً أساسياً بين مجال النقد ومجال التأويلية، أي بين مجال «المتعالي اللاتاريخي» ومجال «الديني التاريخي». الأول هو موضع أفكار العقل المحض في استعمالاته المختلفة، من جهة ما هي أفكار تستمد شرعيتها من ضرب من القبلية، أي من طبيعة العقل نفسه، أما مجال التأويلية فهو هنا مجال وقائع الدين التي تستمد موضوعيتها من ضرب من «التاريخية الوجودية» التي تتجذّر في مجال الفعل الإنساني نفسه في أبعاده الثلاثة المشار إليها. إن هذه الأبعاد الثلاثة للدين التي يعرض لها كتاب كانط، إنما هي وقائع تختلف في طبيعتها عن كل وقائع العقل الأخرى، سواء تعلق الأمر بالطبيعة، أي موضوع العقل النظري أو الذهن، أو بالحرية، أي موضوع العقل العملي أو الإرادة، أو بالفن أو بالكائن الحي داخل مملكة الحكم الإستطيقية والغائية.

إن بنية الدين مثلما يكشف عنها كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** بوصفها بنية قائمة على وقائع التمثيل والإعتقاد والمؤسسة، إنما تحتمل في اعتبار ريكور طابعاً تاريخياً موجباً، وهي تاريخية لا يمكن لوقائع العقل أن تتمتع بها، ذلك لأنها وقائع متعالية، أي مستقلة عن كل تجربة تاريخية فعلية.

إن هذا الفرق الذي يقيمه ريكور بين مجال العقل «المتعالي اللاتاريخي»[16] ومجال «الديني التاريخي» هو بمثابة الشأن الذي

---

(16) P. Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion: Kant (1992) », op. cit., p. 19.

يسمح له بإخراج الديني من وصاية المتعالي الفلسفي، أي من مجال النقد إلى مقام التأويلية. إن الدين في اعتبار ريكور إنما يبدو ههنا بمثابة الشأن الخارج عن الفلسفة والذي لا يمكن الإشتغال عليه إلا انطلاقاً من نقطة التقاطع ما بين المتعالي اللاتاريخي، أي حدود النقد، والديني التاريخي، أي أفق التأويلية(17).

إلا إن هذا الاعتبار قد يجرّنا إلى إحراجات قد تسقطنا في المجالات التالية: إذا كان الدين واقعة تاريخية، والعقل واقعة متعالية لا تاريخية فهل يصحّ:

أولاً اعتبار الدين والعقل على طرفيّ نقيض، أي اعتبار الدين لا عقلي واعتبار العقل لا تاريخي؟ وهل يمكن **ثانياً** تأويل الدين في حدود مجرد العقل؟ **وثالثاً** أي تقاطع بين الدين والعقل داخل كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل؟**

هنا يشير علينا بول ريكور بضرورة تأوّل مفهوم التاريخية العالقة بواقعة الدين تأوّلاً يسمح للديني التاريخي بالتناغم مع العقلي المتعالي، وبالتالي يبرّئ عنوان كتاب 1793 من تهمة التعارض بين الدين والعقلي، وحينها يشتق ريكور السؤال الأصيل الذي تشتغل عليه تأويلية كانط للدين: كيف يمكن أن نعيد تأويل الدين «تأويلاً عقلياً» يسمح بضرب من التناغم بين الديني التاريخي والمتعالي اللاتاريخي؟

يجيب ريكور بإن التاريخية العالقة بواقعة الدين إنما هي

---

(17) P. Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion: Kant (1992) », op. cit., p. 19.

«تاريخية وجودية»[18]، ويعني بذلك أن لا مجال للحديث عن أية تجربة دينية من دون توسّط القصص والرموز والأساطير. فالدين إذن واقعة تاريخية لكن تاريخيته ليست مجرد تاريخية ثقافية بل هي تتسع لأكثر من ذلك، إنها تاريخية وجودية، بمعنى أن شروط إمكانها متجذرة داخل الوجود البشري بعامة، أي داخل ما يسميه كانط بواقعة «الشرّ الجذري» بوصفها الواقعة التي يستمد منها الدين تاريخيته المخصوصة. إن مسألة الشرّ الجذري من حيث هي تسمية تأويلية لواقعة الخطيئة الأولى، إنما تجد موطنها الخاص ضمن دائرة الديني التاريخي، أي خارج كفاءات العقل المتعالية نفسها.

إننا هنا في «حدود مجرد العقل»، أي، بحسب تأويل ريكور[19]، ضمن مجال يفلت من دائرة النقد نفسه. فالعقل هنا لا يشتغل على نفسه، أي على قدراته وحدوده، بل على واقعة تاريخية مخصوصة هي واقعة الدين. وهنا نلاحظ كيف استوجب تملّك ريكور لكتاب 1793 تملّكاً تأويلياً إعادة ترتيب كاملة لمعماريات الفلسفة الكانطية نفسها. فإن ريكور يبدو وكأنه يوزّع فلسفة كانط على منطقتين متقاطعين هما منطقة الفلسفة المتعالية، وفيها يشتغل كانط

---

(18) P. Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion: Kant (1992) », op. cit., p. 20.

(19) وهو تأويل نستغربه: لأن عبارة «في حدود مجرد العقل»، كما يفسر ذلك كانط ضمن رسالة إلى فيخته بتاريخ 22 شباط/فبراير 1792، تعني على وجه الخصوص ضرورة فهم الدين من دون الاستناد إلى «القصص التاريخي للمعجزات»، وليس استثمارها استثماراً تأويلياً. انظر:

- E. Kant, « Lettre du 22 février 1792 à Johann Gottlieb Fichte », traduction de Jacques Rivelaygue, in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 245-247 (AK, XI, 2, 309).

على الفلسفة بوصفها نقداً، ومنطقة فلسفة الدين، حيث نعثر في اعتبار ريكور على تأويلية فلسفية للدين.

إلا أن أهم حجة بنى عليها ريكور تأويله لكتاب **الدين في حدود مجرد العقل** إنما تتعلق بالبنية الداخلية لهذا المؤلّف، حيث نتبيّن أهمية التمفصل الذي يقيمه كانط في الأقسام الأربعة من الكتاب[20] ما بين موضوعة الشرّ الجذري بما هي محرّك التفكير الكانطي في الدين، من جهة أولى، وبين العناصر المكونة للدين بما هو واقعة، أي التمثيل والاعتقاد والمؤسسة، من جهة أخرى.

يتعلق الأمر بضرب من المراوحة بين موضوعة الشرّ بوصفه «تحدياً» وواقعة الدين بوصفه «ردّاً» (Une réplique) على ذلك التحدي. إن هذه العلاقة بين التحدي والردّ عليه، أي بين الشرّ والدين، ليست في تأويل ريكور شأناً آخر غير «رابطة الرجاء» (Le lien de l'espérance).

وهكذا يظهر كتاب 1793 على أنه معالجة فلسفية تأويلية لثالث أسئلة كانط الأساسية «ماذا يمكنني أن أرجو؟»[21] (Que puis-je espérer?).

---

(20) يتعلق الأمر في الحقيقة بتأويل يعرضه علينا ريكور لخطّة الكتاب نفسها: حيث يتوزع الكتاب في أصله على أربعة أقسام: **الأول** خاص بمسألة الشرّ الجذري وعلاقتها بالطبيعة الإنسانية، أما **الثاني** فيتعلق بأصلية المبدأ الحسن لدى الإنسان وانتصاره على المبدأ السيئ المتجذّر فيه، والقسم **الثالث** يخصّ إمكانية الحديث عن مملكة الإله على الأرض (الكنيسة)، أما **الرابع** والأخير فيدرس الدين الكنسي وموقف كانط من الكهنوت.

(21) ينبغي أن نلاحظ هنا حيلة ريكور في احتواء النصّ الكانطي احتواء تأويلياً، =

وبالتالي إن هذا السؤال الكانطي المعروف الذي يختزل ثالث أسئلة الفلسفة النقدية، كما يعلن عن ذلك **نقد العقل المحض**[22]، لا ينتمي في تأويل ريكور إلى مجال الفلسفة المتعالية، أي مجال فلسفة النقد، بل هو السؤال المركزي لفلسفة كانط في الدين. إن موضوعة **الرجاء** إذن إنما هي بمثابة ما يحدّ دائرة الديني بما هو كذلك، وعليه ينتهي ريكور إلى اعتبار كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** «تبريراً فلسفياً لواقعة الرجاء الدينية»[23].

إن ريكور لا يكتفي بتحديد المعالم العامة لهذه التأويلية الفلسفية الكانطية في الدين، إن من جهة الموضوع (واقعة الدين نفسها) أو من جهة الموضع الفلسفي الذي يخصها (التاريخي الوجودي) أو من جهة السؤال المركزي الذي يحدد دائرتها (ماذا يمكنني أن أرجو؟)، بل يذهب إلى تأويل المضمون الفعلي للكتاب ومنهجه الفلسفي ومواقف كانط الأساسية فيه على أنها أدلة صريحة على مثل هذه التأويلية الكانطية في الدين.

= حيث يفضّل إحالتنا في خصوص السؤال الكانطي المعروف «ماذا يمكنني أن أرجو؟» إلى مولد هذا السؤال ومقامه الأول، أي **نقد العقل المحض**، بل إلى كتاب *Opus Postumum* دون ذكر الموضع. انظر: Ricoeur, op. cit., p. 20.

(22) E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 1365 (AK, III, 522-523).

- وإذا كان السؤال **الأول** عند كانط نظرياً **والثاني** عملياً فإن **الثالث** يفتح أفق «الرجاء» الإنساني. لكن هل يقصد كانط بذلك أفق الرجاء الذي يوفّره لنا الدين بخاصة؟

(23) P. Ricoeur, op. cit., p. 20.

إن كانط بحسب قراءة ريكور لا يفعل في **القسم الأول** من الكتاب إلا ممارسة ضرب من التأويلية الفلسفية على المفهوم الديني للخطيئة. أما في **القسم الثاني** ففيه نجد ما يسميه ريكور باسم «المسيحيات الكانطية» (Christologie kantienne)[24]، وفيها يبدو «المسيح-النموذج» بوصفه الآخر غير الفلسفي، وهو نموذج الإنسانية نفسها، فكانط يجري تأويلاً لواقعة المسيح نفسها، على الرغم من كونه لم يعِر المسيح التاريخي أي اهتمام، فإنه يعتبر صورة المسيح بمثابة النموذج العملي الذي ينبغي على الإنسان أن يسعى إليه[25]. أما **القسم الثالث** من الكتاب ففيه يمارس كانط تأويلية فلسفية على الموضوعة اللاهوتية المعروفة باسم «التبرئة بواسطة العقيدة» (La justification par la foi)[26]. أما **القسم الرابع** والأخير، والخاص بالدين المؤسساتي أي بالكنيسة، فإنه بالرغم من العداوة التي يصرّح بها كانط، ويعترف بها ريكور نفسه، للدين الكنسي، فإن ريكور يتأوّل هذا القسم الأخير من الكتاب بوصفه يحمل هو الآخر دلالة أخيرة على تأويلية كانطية في الدين، وعليه فإنه لا ينبغي علينا، بحسب ريكور[27]، أن نختزل موقف كانط في مجرد رفض للبُعد المؤسساتي للدين، ذلك أن كانط نفسه إنما يعتبر أن سيادة «المبدأ الحسن» (Le bon principe) ضدّ «المبدأ السيئ»، أي سيادة «مملكة

(24) P. Ricoeur, op. cit., p. 29.
(25) Ibid, p. 31.
(26) Ibid, p. 32.
(27) Ibid, p. 35.

الغايات»[28]، إنما يقترن بمسألة العبادة الحقّة، فما مملكة الغايات التي يبشّر بها كانط منذ الباب الثاني من **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، أي منذ 1785[29]، إلا ضرب من «الكهنوت الكانطي» (Une ecclésiologie)[30].

وهكذا فإن أهمّ ما نخرج به من أطروحة بول ريكور التي تعتبر كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل** تأويلية فلسفية هو التالي: إن الأمر يتعلق بتأويلية للدين وليس بنقد له، من أجل أن:

1 - هذا الكتاب يتعلق بواقعة الدين، أي بالموضوع الأصلي للتأويلية،

2 - وهو كتاب ينهض بتأويلية لأنه يختص بالإمكان الأصيل لكل دين، أي إمكان الرجاء،

3 - وهو تأويلية لأنه يشتغل على المضامين اللاهوتية الأساسية، أي على وقائع الخطيئة والمسيح والعقيدة والكنيسة.

II - حدود أطروحة ريكور: «النقد ضدّ التأويلية»

يتعلق الأمر في هذا المستوى الثاني من هذا البحث بمناقشة قام بها أحد مؤرّخي الفلسفة الكانطية لأطروحة ريكور حول كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** بوصفه ينطوي على تأويلية فلسفية في الدين.

---

(28) P. Ricoeur, op. cit., p. 36.

(29) E. Kant, *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, revue et modifiée par Ferdinand Alquié, in *Œuvres philosophiques II*, p. 295 (AK, IV, 430).

(30) P. Ricoeur, op. cit., p. 36.

لقد اعتبر دنيس توارد (Denis Thouard)، في مقال جدّ هامّ بعنوان «كانط والتأويلية»[31]، أن فلسفة كانط القائمة في جوهرها على النقد تتعارض في صميمها مع كل فلسفة تأويلية.

وينطلق هذا الباحث من قول لريكور نفسه، حين كان هذا الأخير يحدثنا في كتابه[32] **من النصّ على الفعل** (Du texte à l'action) عن الفاصل الذي يفصل التأويلية عن النقد، أي تلك الهوّة بين تأويلية التراث (هيدغر وغادامير) وفلسفة نقد الأيديولوجيات (هابرماس وكل من اضطلع بالنقد في خطّ ماركس نفسه). فإن ريكور يقرّ بأنها هوّة تلك التي تفصل المشروع التأويلي الذي يجعل التراث فوق كل حكم، وبين المشروع النقدي الذي يضع التفكّر فوق ضغوطات المؤسسة[33]. إن هذا الباحث يستنكر إمكانية الحديث عن تأويلية فلسفية داخل فلسفة تطرح من اعتبارها مسألة النصّ ومسألة اللغة والتاريخية والوحي نفسه، فتلقي بها في مجال ما هو إمبريقي ومحسوس. إن فلسفه كانط لا تضع في حسابها أبداً الاختلاف التاريخي بين النصوص الدينية ولا حتى الاختلاف بين الأنماط الأخرى من النصوص، وعليه لا يمكن لنا أن نعتبر كانط صاحب تأويلية فلسفية في الدين، إن كانط هو على وجه الدقة صاحب «فلسفة حكم» (Jugement) وليس صاحب «فلسفة تأويل» (Interprétation)[34].

---

(31) Denis Thouard, op. cit.

(32) P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit.

(33) Ibid, p. 35.

(34) Denis Thouard, op. cit., p. 629.

إن كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** ليس تأويلية للدين مثلما ذهب إلى ذلك بول ريكور، إذ ما هو إلا قراءة عقلية، أي أخلاقية[35]، للدين، وهي قراءة لم تكن، بحسب دنيس توارد، تنشغل بالدين في تاريخيته ولا في نصيته التي تخصّه، وبالتالي ليس بوسعنا أن نعتبر الدين عند كانط ضرباً من الآخر الذي يتميز عن الفلسفة ومن ثمة يفلت من دائرة النقد. إن العقل الذي ينتصب ههنا حاكماً على الدين لا يرى سوى ما يستمده من نفسه من قوانين أخلاقية قبلية، وما دام العقل عند كانط، والعقل فحسب، هو القادر على إعطاء معنى فلسفي معقول للدين (بل لأية ظاهرة أخرى حتى العقل نفسه) فإن مقصد كانط، في اعتبار دنيس توارد، ليس تأويل النصوص الدينية إنما هو فحسب بيان ما يمكن للعقل، الذي هو في صميمه عقل عملي، أن يقوله في خصوص الدين، بل أكثر من ذلك، فكانط حينما يتناول وقائع الدين بالمعالجة إنما يفعل ذلك وهو على وعي تامّ بأن أهمية النصوص الدينية لا تكمن إلا في كونها استطاعت أن تقدّم صياغة واضحة للقوانين الأخلاقية الكونية التي ينبغي على كل امرئ أن يستمدها من نفسه. إن نيّة كانط لم تكن، في أي موضع من مواضع هذا الكتاب، الاشتغال على الدلالة المحددة لنصّ ما، أو على تاريخيته أو على مقصد الكاتب، وهذا ما نجده بشكل صريح في أحد هوامش كتاب 1793[36].

وإضافة إلى ذلك يمكن أن نستند إلى مقاربة تاريخية من أجل

---

(35) Denis Thouard, op. cit., p. 242.

(36) E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 59, note (AK,VI, 43).

تبيّن الصعوبات التي قد نسقط فيها إذا ما اعتقدنا أن كانط صاحب تأويلية فلسفية في الدين، ويمكن أن نختزل الاعتراضات التاريخية على قراءة ريكور لكانط فيما يلي:

1 - إن **الدين في حدود مجرد العقل** هو كتاب ورد في ظرف تاريخي دقيق (1793) اقترن بظاهرة الرقابة التي فرضتها السلطة الألمانية على كل ما يكتب في الدين، ما جعل البعض يذهب إلى اعتبار هذا الكتاب مجرد احتجاج كانطي على إجراءات الرقابة، ومن ثمة هو كتاب ظرفي وينتمي، بحسب البعض، إلى صنف الكتابات الجمهورية (Ecrits populaires)، وبالتالي من الصعوبة أن نحسم انطلاقاً من هذا الكتاب في علاقة كانط بالتأويلية.

2 - إن كانط قد بقي غير مهتم بالتأويلية التي أسسها جورج فريدريتش ميار (Georg Friedrich Meier)، أشهر من اضطلع بالتأويلية في عصره، وذلك بالرغم من كونه كان يعتمد مؤلَّف ميار نفسه في المنطق متناً لدروسه[37].

3 - إن هذا الكتاب الكانطي قد لاقى معارضة شديدة من طرف المشتغلين على تأويل الأناجيل وأصحاب «تأوّلية الكتاب المقدس» (L'herméneutique biblique) مثل أيشهورن (Eichhorn) وروزنمولر (Rosenmüller) وباور (Bauer)[38]. فكيف يكون كانط إذن صاحب تأويلية في الدين وكتابه قد جمع ضدّه أهمّ من اشتغل بالتأويلية الدينية في عصره؟

---

(37) Denis Thouard, op. cit., p. 641.

(38) Ibid, p. 632.

III - النقد أم التأويلية؟

نحن لا ندّعي في هذا القسم الأخير من هذا البحث إمكانية الحسم في هذه الإمّية التي أحرجت عقولاً من صنف ريكور وغادامير وهابرماس، فهي إمّية صارت إلى رهان فلسفي يناظر ما بين كل المشتغلين بمبحث المعنى (فلسفة اللغة أو فلسفة التأويل) وأولئك الذين اضطلعوا بالنقد مثلما أراده كانط نفسه بوصفه نقداً لوهم المعنى الذي يترع إليه العقل خارج حدود عالم الظواهر، أو مثلما مارسه رواد مدرسة فرنكفورت بوصفه نقداً للأيديولوجيات وفضحاً لكل ادّعاء يفترض وجوده معنى أخيراً للتجربة الإنسانية. إنما نحن نسعى فقط هنا إلى الوقوف على إحصاء لنتائج هذا النقاش الفلسفي الراهن المتعلق بعلاقة كانط بالتأويلية.

لقد انتهى بنا البحث إلى ضرب من «النقيضة الفلسفية»، هي هذا التناقض بين أطروحتين تدّعي كل منها أنها على نصيب من الصلاحية والمعقولية. أيهما على حقّ إذن؟ إن كانط يعلمنا هنا أن ليس بإمكاننا الحكم بالصواب أو بالخطأ، أي عبر مقياس الحقيقة على نتاجات العقل، فالأثر الفلسفي الذي هو مدار النقيضة ههنا شأنه شأن الأثر الفني والفعل الأخلاقي، إنما يتنزّل في مقام ما بعد الحقيقة، أي مقام الجدل المتعالي أو «نزاع العقل مع نفسه»، وهو ما يسميه كانط نفسه بمجال «التفكير» بدلاً من مجال «المعرفة».

ونحن لا ندّعي أيضاً أننا بصدد «فهم الكاتب أفضل مما فهم نفسه»، مثلما فعل كانط ذات صفحة من **نقد العقل المحض** قبالة أفلاطون[39]، إضافة إلى أنه يخرج عن نطاقنا في هذا السياق ادّعاء

(39) E. Kant, *Critique de la raison pure,* op. cit., p. 1027 (AK, III, 246).

الحسم في مسألة علاقة كانط بالتأويلية مثلما كان كانط قد حسم نقائض العقل المحض وفق قرار نقدي وإرادة حقيقة متعالية وضعت حدّاً لنزاع العقل مع نفسه، في اتجاه فتحه على مجال الفعل الإنساني، المجال الوحيد لاستعمال موجب للعقل المحض خارج علم التجربة الممكنة.

سوف نكتفي إذن في نهاية هذا البحث ببسط الملاحظة التالية التي نعتبرها فرضية أو أفقاً لمعالجة مستقبلية أوسع لمثل هذه المسألة.

الفرضية التي نسوقها هي التالية: إننا قد نشهد لدى كانط وعياً تأويلياً يتخلل بعض نصوصه الأساسية، لكن قد لا يكون في وسعنا أن نحكم بحضور «تأويلية فلسفية» مستقرة المعالم داخل الفلسفة النقدية[40]، وإن القارئ للمؤلّف الكانطي يلتقي ببعض الأدلة على هذا الوعي التأويلي لديه. ونحن نسوق على ذلك الشواهد الأساسية التالية:

1 - في تصدير الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض** نشهد وقوف كانط على مسألة الدلالة، وذلك حينما يعتبر أن النقد نفسه إنما يعلّمنا كيف نتناول الموضوع من جهة الدلالة المضاعفة، إذ هو

---

(40) ينبغي أن نشير هنا بأننا قد استوحينا هذه الفرضية من مقال دنيس توارد المذكور الذي يردّ إمكانية وجود «وعي تأويلي» لدى كانط إلى ما عثر عليه في مستوى الجدلية المتعالية من طرح لمشكلة الفهم، فهم «فهم المؤلف أفضل مما فهم نفسه». . إلا أننا نفترض إمكانية سحب هذه الفرضية على مواضع أخرى عديدة أساسية من المتن الكانطي بدلاً من اختزالها في مستوى نصّ الجدلية المتعالية من **نقد العقل المحض**.
- Denis Thouard, op cit., p. 634.

من جهة ظاهرة، ومن جهة ثانية شيء في ذاته[41]، وعليه يمكننا اعتبار هذا النصّ الكانطي شاهداً على ضرب من الوعي التأويلي لدى كانط، وذلك في معنيين اثنين: في مرة أولى لأنه وقف على مسألة دلالة الأشياء وهو في ذلك على قرابة بموضوع انشغال فلاسفة التأويل، ومرة ثانية لأنه اعتبر الموجود قابلاً للتأويل لأنه يحتمل أكثر من معنى[42].

2 - قد تسمح لنا الجدلية المتعالية من **نقد العقل المحض**، وذلك على عكس التحليلية المتعالية التي لا يفعل فيها كانط غير بناء شروط إمكان معرفة الطبيعة ضمن إشكالية الحكم المعيّن، بأن نعثر لدى كانط على ضرب من الوعي التأويلي، حيث نلاحظ اضطلاعه صناعياً صريحاً بإحدى القواعد التقليدية للتأويلية: «أن نفهم مؤلّفاً أفضل مما فهم نفسه»[43]، فهو حين عزم على تحديد دلالة مصطلح

---

(41) E. Kant, *Critique de la raison pure,* op. cit., p. 746 (AK, III, 17).

(42) نجد أن هيدغر قد اهتمّ في هذا الطابع المزدوج للموجود بوصفه ظاهرة وشيئاً في ذاته في الوقت نفسه. انظر:

- M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique,* introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, pp. 92-95.

(43) E. Kant, *Critique de la raison pure,* op. cit., p. 1027 (AK, III, 246). « Comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même ».

- وهو مبدأ يبدو، كما يبيّن مؤرّخو الفلسفة الألمانية، أن كانط استلهمه من الفقرة 929 من كتاب **المنطق اللاتيني** (*Logica Latina*) لوولف (Wolff)، حين نبّه هذا الأخير إلى إمكانية أن يفهم المؤوّل نصاً غامضاً أفضل من كاتبه. انظر:

- Denis Thouard, op. cit., p. 634, note 8.

«الفكرة» (Idée) اصطدم بواقعة اللغة وصعوبة أدائها للمعنى المقصود. وهنا يجد كانط نفسه أمام الإحراج التالي: إما الاضطلاع بالمفاهيم الفلسفية مثلما استقرت داخل المصطلح الفلسفي التقليدي أو بناء مصطلحه الخاص، أي استحداث مفردات جديدة في اللغة، وهنا قرر كانط أن يشتغل على مصطلح «الفكرة» مثلما وضعه أفلاطون، لكنه أعلن قدرته على فهم أفلاطون «أفضل مما فهم نفسه». ههنا يبدو لنا كانط فيلسوفاً تأويلياً يعترف بمشكل اللغة وبواقعة اختلاف اللغات وثرائها ويقرر أن يحافظ على التراث، بل أن يؤوّله، وإذ به يقدّم تأويلاً للمعنى الذي أعطاه أفلاطون نفسه لمفهوم الفكرة تأويلاً يحوّل الفكرة من الدلالة التأملية لها إلى الدلالة العملية وهو مقصد فلسفة كانط نفسه(44).

3- نحن نشهد مرة أخرى في **نقد ملكة الحكم**، وذلك على عكس **نقد العقل العملي** الذي يقدّم فيه كانط قراءة نقدية للفعل الإنساني خالصة من كل علاقة بالأمبيري والمحسوس، على وعي تأويلي لدى كانط يجد عبارته في مفهوم «التفكّر» الذي يفتح الفلسفة على «آخر» غير فلسفي أو «خارج» لا ينتمي إلى منطق الحقيقة ولا إلى اهتمام المعرفة، بل هو مجال المعنى الذي يجد نموذجه في الجميل والجليل وعالم الغائية بعامة. وهنا نكتفي بالإشارة إلى ما كتبه رودولف ماكريل (Rudolf Makkreel)(45) حول أهمية **نقد ملكه**

---

(44) E. Kant, *Critique de la raison pure,* op. cit., p. 1025 (AK, III, 245, 247).

(45) ذكره دنيس توارد ونقد أطروحته. انظر :

- D. Thouard, op. cit., pp. 637-640.

الحكم في استباق بعض قواعد التأويلية الفلسفية التي اضطلع بها دلتاي وشلايرماخر إلى حدود ريكور نفسه.

4 - وأخيراً يمكن استحضار شاهد آخر نعثر عليه ضمن مقال نشره كانط سنة 1791 بعنوان «في الشكوك على كل المحاولات الفلسفية في موضوع الثيوديسا»[46]، وهو مقال يمهّد فيه كانط لكتابه **الدين في حدود مجرد العقل** وينتقد كل المحاولات التي قام بها الفلاسفة (ليبنتز وولف) في مجال الثيوديسا من أجل تبرير حكمة الله وقدرته تبريراً نظرياً. ونحن نقف في هذا المقال على اشتغال صناعي كانطي على مفهوم التأويل، بل على بوادر موقف كانط ونظريته الخاصة في التأويل، حيث ميّز بين نوعين من التأويل: «تأويل مذهبي» (Interprétation doctrinale) اشتغل عليه بلغة كانط الدوغمائيون (ليبنتز وولف) و«تأويل أصيل» (Interprétation authentique) هو مقصد كانط نفسه، حيث لا يتعلق الأمر بتأويل عقلي نظري بل بتأويل عقل عملي وهو معنى «الثيوديسا الأصيلة» (La théodicée authentique) التي نجد صياغتها في **نقد العقل العملي** وفي **فلسفة الأخلاق** بعامة[47].

خاتمة:

ننتهي إذن من هذا البحث إلى ما يلي: ضرورة التمييز بين أن يكون لدى كانط وعي تأويلي لكن من دون أن يتحوّل التأويل إلى

---

(46) E. Kant, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée (1791)*, in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, pp.1391-1413 (AK, III, 255-271).

(47) Ibid, p.1405 (AK, VIII, 246).

صناعة لها مقامها الخاص في فلسفة النقد الكانطية، وبين أن يكون كانط صاحب «تأويلية فلسفية» متكاملة المعالم، فبين التأويل (Interprétation) و«الهرمينوطيقا»[48] (Herméneutique)، من حيث هي صناعة مستقرة لدى أهلها، هناك فاصل لا يستهان به.

بدا لنا أن النقد يتعارض تعارضاً جوهرياً مع كل نيّة هرمينوطيقية، ذلك أن النقد هو رسم الحدود، أي هو يفترض أن للعقل حدوداً لا يتخطاها إلا وهماً، وإن كان طبيعياً ولا مردّ له، في حين أن الهرمينوطيقا لا تعترف لنفسها بحدود، وإن النقد فضح للمأثور والمعروف والتراث والتقليد، في حين أن الهرمينوطيقا إنما هي اشتغال على التراث بما هو كذلك، ولأن النقد لا يدخل في اعتباره الوقائع في تاريخيتها والآثار في دلالاتها، في حين أن ذلك هو منهج كل هرمينوطيقا. وقد نشهد في حملة كانط، ضمن أهمّ كتبه ما قبل النقدية **أحلام صاحب رؤيا مبيّنة بأحلام الميتافيزيقا** (1766)[49]، على كتابات الروحاني شفيدنبورغ (Schwedenberg) آية على عزوفه الحادّ عن أي اشتغال على القصص الغنوصي في عصره. كذلك نشهد في معاداته للدين الكنسي في نصّ **الدين في حدود مجرد العقل** (1793) دلالة هامة على تعارض النقد الكانطي مع وقائع النصّ السردي، بمختلف أشكاله من أسطورة أو دين أو

---

(48) وهو أمر سيصبح صريحاً انطلاقاً من شلايرماخر. انظر:
- F. Schleiermacher, *Herméneutique*, traduction et introduction de Marianna Simon, Genève, Éditions Labor et Fides, 1987, ch. 5.

(49) E. Kant, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, in *Œuvres philosophiques I*, op. cit., pp. 574-592 (AK II, 357-373).

شِّعر، الذي يمثّل مجال اهتمام أصحاب التأويل أو أصحاب مجال التخييل بعامة[50]. إن أصحاب «التأويلية الدينية» هم عند كانط إما دغمائيون أو حالمون، أما «التأويل الأصيل» فإن عليه أن يمرّ عبر «محكمة النقد».

---

(50) يذهب بول ريكور إلى أن ذلك راجع إلى أن كانط لا يمتلك «بويطيقا-ميثية (Mytho-poétique) عن المخيلة». انظر:

- **P.** Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion: **Kant** », in *Lectures 3*, op. cit., p. 35.

الفصل الثالث

في تأويلية الشرّ الجذري
أو كانط في محراب أيّوب

تقديم:

حرص كانط في ثالوثه النقدي على التمييز الدقيق ما بين حدود العقل في استعمالاته المختلفة حِرصَ جغرافيٍّ عزف أبداً عن السفر عبر المدن عشقاً للترحال عبر حقول العقل ومدنه الحقيقية العادلة أو الوهمية الضالة على حدّ سواء[1]. فالقارئ للمؤلّف النقدي يعثر لدى كانط على تأويل لجملة نشاط العقل بوصفه يقال على معانٍ ثلاثة:

في المعنى **الأول** يظهر العقل قدرة على المعرفة وذلك متى تعلق الأمر بعلاقتنا بالطبيعة بوصفها جملة من الظواهر[2]. وفي المعنى **الثاني** يصير العقل إلى ميل طبيعي، هو له بمثابة القدر،

---

(1) إن هذا المجاز الجغرافي يجد ما يبرره في نهاية التحليلية المتعالية من كتاب **نقد العقل المحض** لكانط. انظر:

- E. Kant, *Œuvres Philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1980, p. 970.

(2) المقصود بذلك هو العقل بوصفه ذهنا، أي «ملكة قواعد» قادرة على بناء معرفة بالظواهر الطبيعية، وذلك في حدود الإستطيقية والمقولات ورسومات المخيلة. انظر:

- E. Kant, ibid, p. 1425.

للتفكير في الأشياء ذاتها من جنس خلود النفس ومسألة العالم ووجود الله، لكن العقل ههنا إذ يفشل في مجال الاعتبار يجد في مجال العقل ما به تكتمل دلالته بوصفه قدرة على التشريع للفعل البشري، وذلك إثر تطهّره بواسطة الجدلية المتعالية من أوهام الأنطولوجيا التقليدية في اتجاه عقل عملي لا يعوّل إلا على الحرية الإنسانية[3]. أما المعنى النقدي **الثالث** للعقل فهي **التفكّر** بقدرة العقل نفسه على المصالحة فيه بين ملكاته وعلى المصالحة في الطبيعة نفسها ما بين منطق الضرورة ومبدأ الغائية[4].

إن **المعرفة** بالطبيعة بوصفها قائمة على منطق الضرورة، **والتفكير** في طبيعة الأشياء بوصفها طبيعة في العقل نفسه ثم **التفكّر** في الطبيعة بوصفها **فناً**[5]، تحقيقاً للتناغم داخل نسق الطبيعة ونسق النقد ونسق العقل نفسه، هي إذن جملة الدلالات التي ارتضاها كانط للعقل في متونه النقدية الثلاثة، لكن ماذا يتبقى للعقل بعد أن تطهّر بالنقد من الخطأ والغلط والوهم؟ وماذا تبقى للفلسفة بعد أن أغلقت أبواب النقد بتحصين أسواره واستكمال معمارياته وذلك إثر الانتهاء من آخر الكتب النقدية، أي في مؤلَّف **نقد ملكة الحكم** (1790)؟

الأمر كله يدعو إذن إلى اعتبار كتاب **نقد ملكة الحكم** خاتمة

---

(3) إنه الأفق العملي الذي ينتهي إليه كتاب **نقد العقل المحض** بوصفه المعنى الموجب والوحيد للتفكير عند كانط. انظر:

- Ibid, pp. 1364-1376.

(4) وهو المعنى الذي يتجلّى في **نقد ملكة الحكم** (1790). انظر:

- E. Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 863 sq.

(5) Ibid, p. 853.

للفلسفة النقدية مثلما ارتضاه كانط بنفسه. هل هذه الخاتمة نبأ على نهاية النقد أم لا يزال في طبيعة العقل أسئلة عليه أن يحسم أمره في شأنها؟ يبدو أن كتاب **نقد ملكة الحكم** لم يكن لينهي من النقد غير النسق الصوري الذي أراده له كانط وقد أغرته في ذلك محبّته لتساوق الأنساق وتناظرها[6].

إن ما تبقى للعقل فيما أبعد من تخوم الفاهمة والحاكمة هو أفق انتظار ثالث أسئلة كان قد أحصاها **نقد العقل المحض** فيما كان على قاب قوسين أو أدنى من اختتام نفسه، إنه سؤال: «ماذا يمكنني أن آمل؟»[7]، ولسان حال كانط في ذلك كان يقول: ماذا يمكنني أن آمل بعد أن ارتضيت العقل عارفاً ومفكّراً ومتفكّراً، بل مشرّعاً لجملة العلاقة الممكنة بيني وبين الطبيعة؟ أي ماذا يمكنني أن آمل فيما أبعد من معرفتي بالطبيعة ومن قدرتي على التشريع للفعل البشري برمّته ومن التفكّر بالجمال والجلال والغائية بعامة؟

وكان السؤال يمشي بعيداً ليقول أكثر وليحرج أكثر: ماذا للفيلسوف أن يأمل من العقل النقدي لو نصّبه حكماً في مجال حرصت الشعوب دوماً على إلجام العوام عنه خوفاً من شدّة جهلهم، وعلى تحصينه دون الفلاسفة رهبة من قوة علمهم؟

إننا هنا نشهد دلالة طريفة لنشاط العقل لدى كانط هي دلالة **التأويل** داخل منطقة يغاير منطقها حقول اشتغال العقل النقدي مثلما ضبطته الكتب النقدية الثلاثة: إنها منطقة ما لا يمكن أن ينتمي إلى

---

(6) عبارة مأثورة عن شوبنهاور.

(7) E. Kant, *Œuvres philosophiques I*, op. cit., p. 1365.

بلاد الحقيقة فنعرفه خير المعرفة، كما فعلت ميكانيكا نيوتن بالطبيعة نفسها، وهي أيضاً من جنس ما لا يمكن أن يكون مجرد وهم ميتافيزيقي فنطهّر منه العقل بواسطة مكنة النقد الحاسمة. إننا ههنا نتحرك في مجال الديني الذي شخّصه ريكور بوصفه «خارجاً متميزاً» للفلسفة، غيرية لا يمكن اعتبارها إلا على هامش الفلسفة نفسها وعلى تخومها الخاصة، «فالديني إنما يتموضع على الحافة الداخلية لخطّ القسمة ما بين المتعالي اللاتاريخي والديني التاريخي»[8]. إن الأمر يتعلق هنا بمنطقة يسمّي القول فيها «ثيوديسا» (Théodicée) بوصفها تأويلاً للحكمة الإلهية في اتجاه إمكانية المصالحة فيها ما بين واقعة الشرّ التاريخية وصفة العدل الإلهي «المتعالية»، فالتأويل هنا يجد مقامه الأصيل في شأن الديني بعامة وفي شأن تبرير العدل الإلهي تجاه الشرّ في العالم بخاصة. وهو موضوع «الثيوديسا» بأنواعها، تلك التي اشتغل عليها الفلاسفة إلى حدود كانط الذي اشتغل بدوره على هذه المحاولات الفلسفية كلها في شأن الثيوديسا

---

(8) Paul Ricoeur, « Une herméneutique philosophique de la religion: Kant (1992) », in *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 19.

ونجد لدى فيلوننكو (Philonenko) رأياً مشابهاً له صدى في كتابه الهامّ حول مؤلَّف كانط، حيث يلاحظ فيلوننكو غياب مقولة الشرّ الجذري في المؤلفات النقدية التي لم يكن كانط ليشتغل فيها إلا على مفهوم الواجب المحض، ذلك لأن الشرّ هو بالضبط «عجز البشر عن تحويل قواعد أفعالهم إلى قوانين كونية» وهو عجز لا نعثر عليه إلا في التجربة التاريخية للبشر، وعليه يمكننا التمييز لدى كانط إذن ما بين منطقة النقد المتعالية ومنطقة التاريخ في شروره الجذرية وأمبيريقيته المطلقة. قارن في هذا الشأن:

- A. Philonenko, *L'œuvre de Kant II*, Paris, Vrin, 1972, pp. 224 sq.

مبيّناً تهافتها ومؤسّساً في الآن نفسه لتأويلية نقدية يريدها بول ريكور **فلسفية** تشريعاً وتأصيلاً للهرمينوطيقا في أفق الفلسفة الحديثة والمعاصرة[9]. ويريدها كارل-أوتو آبل (Karl-Otto Apel) هرمينوطيقا متعالية في أفق المنعرج اللغوي لإتيقيا أساسية بعد كانط[10].

سوف نشتغل في هذا المقال على الثيوديسا الكانطية بوصفها تؤرّخ لمنزلة طريفة ارتآها كانط لمجال **الديني** بعامة ولمجال **التأويل** بخاصة، هي منزلة «البين»: أي تلك التي تتنزّل ما بين النقد بالمعنى التقني الصارم للكلمة وما بين التأويلية الدغمائية السائدة في عصر كانط. إن كانط لا يبدو لنا ناقداً للدين بالمعنى الصناعي للكلمة، أي راسماً حدوده متملّكاً لأسسه ولنصوصه عارفاً بجغرافيته الخاصة مثلما يظهر لنا في **نقد العقل المحض** أو في **نقد العقل العملي**. وكانط أيضاً لا يبدو لنا مؤوِّلاً للدين في المعنى الدقيق للتأويلية في عصره بوصفها اشتغالاً على النصوص المقدّمة من أجل تفسيرها (سبينوزا) أو من أجل الدفاع عن الحكمة الإلهية (ليبنتز).

أي معنى للتأويلية يرتضيه كانط إذن؟ نجد إجابة أولى حاسمة في مقالة كتبها كانط مباشرة بعد **نقد ملكة الحكم**، أي بعد الانتهاء من إتمام النقد درباً متبقياً للفلسفة، وهي مقالة يمهّد فيها كانط لمنعرج جديد في فلسفة ينقلنا من الميتافيزيقا إلى **الثيودسيا** التي

(9) Paul Ricoeur, op. cit. Jean Greisch, « Herméneutique et métaphysique », in *Comprendre et interpréter*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 404.

(10) Karl-Otto Apel, *Discussion et responsabilité I, L'éthique après Kant*, p. 62.

ستكون بنية استقبال لأهم كتب كانط وهو على كبر، هو كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** (1793). هذه المقالة، وعنوانها «في تهافت كل محاولات الفلسفة في موضوع الثيوديسا» (1791)[11]، إذ تظهر بعد سنة واحدة من خاتمة النقد وقبل سنة واحدة من بداية حاسمة لفلسفة الدين توقّع منزلة «البين» الذي للديني وللتأويلية عند كانط توقيعاً حاسماً. إنها تبدو وكأنها على قاب زمنين في الظاهر لا يلتئمان: زمن النقد الذي لا زمان له غير ذلك الذي أقرّته الإستطيقا المتعالية من **نقد العقل المحض** وزمن التأويل الذي يتّسع لزمنية القصص والسرد ودائرة المقدس بعامة[12]. وتحديداً فإن محور «الثيوديسا» هو البحث في تأويلية ما يسمّيه كانط باسم «الشرّ الجذري»: إن الشرّ ينقلب فجأة إلى أداة تفكير ميتافيزيقي غير مسبوق، على أننا ننبّه إلى أن موضوعة الشرّ لدى كانط إنما تبقى مشكلاً دينياً ولم يتحول عنده إلى مشكل تاريخي أو سياسي. ذلك شوط من البحث سوف يصبح أحد اكتشافات القرنين المواليين[13].

إننا نعثر في مقالة «التهافت» (1791) على نظرية كانط في التأويل كما لم يسبق له أن صاغها من قبل، وذلك بتمييز أساسي ما

---

(11) E. Kant, *Œuvres philosophiques II*, op.cit., pp. 1393-1413.

(12) Jean Grondin, « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit », in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp. 179-192.

(13) فيما يتعلق بالتناول النظري لمسألة الشرّ بوصفه مشكلاً سياسياً أساسياً، نحيل بخاصة على أبحاث المفكر العربي مطاع صفدي. راجع: م. صفدي، **نقد الشرّ المحض: نظرية الاستبداد**، دار الإنماء القومي، بيروت، 2001.

بين ضربين من التأويل: التأويل المذهبي الدوغمائي والتأويل النقدي الأصيل، داحضاً فلسفة التأويل السائدة في عصره ومشرّعاً لتأويلية نقدية أصيلة، تقوم من جهة على مكاسب الفلسفة النقدية المتعالية، ومن جهة أخرى على الديني بعامة في عنصره الخالص الأصيل، وذلك بعيداً من أشكال الخرافة والمعجزات والأوهام الحالمة درءاً لضروب التطرف الدوغمائي من إلحاد أو مادية أو قدرية وغيرها من أنواع التعصب والتطيّر[14].

تتوزّع خطة هذا المقال على ثلاث مراحل: في **الأولى** نحدد مفهوم الثيوديسا بوصفها تأويلاً للشرّ في التاريخ دفاعاً عن العدل الإلهي ضدّ الشُكّاك والملحدين. في **الثانية** نشهد كيف يحطم كانط كل المحاولات الفلسفية في الثيوديسا مستعرضاً حججها ومبيّناً بطلانها واحدة واحدة. وفي المرحلة **الثالثة** والأخيرة نقف على المشروع الكانطي الذي به يحضر بنيّة استقبال أساسية لفلسفة الدين، أي مشروع التأويلية الأصلية التي تنقلنا من مديح للحكمة الإلهية إلى تأويل للحكمة البشرية ومن اعتبار تقليدي للإله إلى تفكّر تأويلي بالإنسان في حريته التي له وفي قدرته على مواجهة مصيره بنفسه. أما

(14) وهي رسالة النقد الأساسية كما عبّر عنها كانط بنفسه في التصدير الثاني من **نقد العقل المحض** قائلاً: «بهذا النقد وحده يمكن أن تقتلع من الجذور: المادية والقدرية والإلحاد والزندقة والتعصب والتطيّر، أي كل ما يمكن أن يصبح مضرّاً بعامة، وأخيراً أيضاً المثالية والريّبية اللتان تهددان المدارس بخاصة حيث يصعب انتشارهما بين الجمهور». انظر: كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989، ص 40.

- **E. Kant**, *Œuvres philosophiques I*, op. cit., p. 751.

الإله فلا نملك عنه غير مفهوم أخلاقي كافٍ لتنظيم علاقتنا بالمطلق بعامة.

I - مفهوم الثيوديسا:

الثيوديسا لفظ يتكوّن من كلمتين من أصل إغريقي (Theo-diké) ومعناه العدل الإلهي. أما المفهوم فهو من نحت الفيلسوف الألماني ليبنتز الذي تدرّب كانط طويلاً على التحاور مع فلسفته بوصفه لحظة أساسية في تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة بعامة، وبوصفه، بعبارة كانط، صاحب «أجمل وهم نحتته الفلسفة»[15]. هذا الوهم الجميل هو نظرية التناسق الكوني الموجود سلفاً في العالم وفق المشيئة الربانية نفسها بوصفه البنية الأبدية الثابتة للكون.

إن هذا التناسق الموضوع في العالم سلفاً يجعل من العالم الذي نحن فيه وفق ميتافيزيقا ليبنتز أحسن العوالم الممكنة، هو العالم وقد صنعه الربّ على أحسن صورة وتقويم: وهم جميل فعلاً هذا الذي يجعل من عالم يعجّ بالشرور في كل مكان أحسن العوالم الممكنة! وهم جميل قرر كانط أن يوقظ العقل الفلسفي منه وأن ينبّهه إلى أن البشر قد يقبعون منذ زمن بعيد في أسوء العوالم الممكنة، لكن تنبيه كانط ليس من جنس شكاوي البكائيين ولا من جنس تشاؤم الريّبين والعدميين[16]، إن كانط يعلّمنا أن بين ما هو كائن وما ينبغي أن

---

(15) E. Kant, *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 1238.

(16) Fabio Ciaramelli, « Du mal radical à la banalité du mal. Remarques sur Kant et Arendt », in *Revue philosophique de Louvain*, N° 3 Août 1995, pp. 392-407.

يكون مسافة على الإنسان أن يقطعها من أجل تحقيق التناسق المأمول ما بين مملكة الطبيعة ومملكة الحرية، فالعالم لن يكون أحسن العوالم الممكنة إلا بإرادة البشر وجهدهم للتقدم الأخلاقي نحو مملكة الخير الأسمى. ويبدو أن الإله لا يصلح في كل ذلك عند كانط، بعبارة يوفال، إلا بوصفه «ضمانة أنطولوجية لقدرة الإنسان على تحمّل مهمته التاريخية»[17].

كيف لكانط أن يعلّم العقل الفلسفي الحديث كيف يفصل ما بين الحكمة الإلهية وإرادة البشر في صنع العالم الذي لهم من دون تأثيم للّه ولا دفاع عن قضيته؟ ذلك هو السؤال الذي حرّك ثيوديسا كانط قارئاً لأهمّ ثيوديسا فلسفية حديثة تلك التي وقّعها ليبنتز بشكل غير مسبوق.

يتعلق الأمر إذن بكتاب **محاولات في الثيوديسا** (1710)[18] بوصفه أول توقيع فلسفي لهذا المفهوم، الذي أراده صاحبه مبحثاً في «الخير الإلهي وفي حرية الإنسان وفي أصل البشر»[19].

---

(17) Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, traduit de l'américain par Jacqueline Lagrée, Paris, Klincksieck, 1989, p. 65.

(18) Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF Flammarion, 1969.

(19) وقد كتب ليبنتز محاولاته في الثيوديسا باللغة الفرنسية «اختياراً منه لقرائه الذين لا يريدهم من القائمين على خدمة اللاهوت ولا من موظفي الفلسفة». وثيوديسا ليبنتز هي ردّ على أراء بايل (Bayle) في مسائل أساسية شغلت بال عقول القرنين السابع عشر والثامن عشر من قبيل الحرية والضرورة وأصل الشرّ والعدل الإلهي. إلاّ أن محاولات ليبنتز في الثيوديسا لم تقتصر على مناقشة لصاحب **المعجم التاريخي والنقدي**، بل امتدت إلى =

والغريب هو أن ليبنتز صاحب هذا المفهوم الذي نحته على مسامع الأميرة صوفي شارلوت (Sophie Charlotte) زوجة ملك بروسيا فريديريك الثالث (Frederick III)، لم ينشغل ولو في موقع واحد من تأملاته الواسعة في هذا الشأن بتحديد مفهومه المنحوت[20]. أما كانط فقد افتتح مقالته «في تهافت كل المحاولات الفلسفية في شأن الثيوديسا» (1791) على تعريف دقيق لهذا المفهوم. يقول كانط: «تحت اسم **ثيوديسا** نعني الدفاع عن الحكمة السامية لصانع الكون ضدّ التهم التي يرفعها العقل ضدّه مستنداً في ذلك إلى ما هو معاكس للغاية في العالم.

إننا نسمّي هذا الأمر المرافعة على قضية الله بالرغم من كون ذلك لا يعدو أن يكون أكثر من قضية عقلنا الذي وإن أقام الحجة في ذلك على جرأته، فقد بقي على جهل بحدوده الخاصة»[21]. هذا التعريف يكشف لنا عن الثيوديسا بوصفها قائمة على توتر مضاعف يعيشه العقل متى كان مسكوناً بميل إلى التطاول على ما ليس من شأنه، فهو توتر من جهة لأنه يكشف عن ضرب من الخصومة ما بين شُكّاك يتهمون الله في عدله بسبب واقعة الشرّ في العالم، ومدافعين نصّبوا أنفسهم حماة للّه مناصرين لعدله ولحكمته، وهو من جهة ثانية

= الردّ على كل تراث علم الكلام المسيحي بعامة. انظر التقديم الذي كتبه جاك برنشفيك لـ **محاولات في الثيوديسا**:

- Leibniz, op. cit., pp. 9-19.

(20) إلى درجة أن الكثير من معاصري ليبنتز قد ذهب في اعتقاده أن ثيوديسا هي اسم لشخص، أي هو الاسم المستعار الذي اتخذه ليبنتز لنفسه لنشر مؤلفه. انظر: المصدر نفسه، ص 10.

(21) E. Kant, *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 1393.

توتر يعيشه العقل ما بين جرأته في ادّعاء ما ليس في مستطاعه وجهله بحدوده الخاصة.

إن الثيوديسا تنتمي إلى جنس الأقوال الدفاعية: إنها قول لا يفسر ولا يفكّر، إنما هو يؤوّل، أي يجهد نفسه لتأويل الشرّ في العالم كي يصالح بينه وبين الحكمة الإلهية نفسها. وهنا تبدو الثيوديسا تأويلاً في المعنى التقليدي للعبارة: أي الرجوع إلى **الأول** وهو اللّه ههنا بوصفه علّة مطلقة للعالم ولكل ما يحدث للبشر بما فيه ضروب الشرور الممكنة كلها.

إن واقعة الشرّ في العالم تبدو إذن بوصفها شرط إمكان كل ثيوديسا، أي هي الدافع الأول إلى عملية التأويل نفسها، لذلك كانت الثيوديسا حتماً دفاعاً، إنها بمثابة **الردّ** على ضرب من **التحدي** الذي يرفعه الشرّ تجاه العقل نفسه(22). إن الثيوديسا تبدو إذن بمثابة ضرب من التوتر الرهيب ما بين التاريخي (أي ما هو كائن) والمتعالي (أي ما ينبغي أن يكون): هو التوتر نفسه الذي يعيشه العقل الحديث ما بين العقل وقد فرغ بعد من ترتيب علمي للطبيعة بفضل ميكانيكا نيوتن، والتاريخ الذي يجد في بنية الشرّ معقوليته الخاصة، والعقل لا يتوفر مع ذلك بعد على علم كفيل بترتيب للتاريخ البشري مثلما سيحاول بعد ذلك دلتاي ومشروع العلوم الإنسانية برمته(23).

إنه ما بين معقولية العالم منظوراً إليه بواسطة المعرفة العلمية،

---

(22) P. Ricœur, « Pour une herméneutique philosophique de la religion: Kant », op. cit., p. 20.

(23) Jean Greisch, « Herméneutique et métaphysique », in *Comprendre et interpréter,* op. cit., pp. 406-408.

ولا معقولية الشرّ في التاريخ. وفي غياب تأويلية تحتضن مجال الفعل البشري في نشاطه الرمزي بعامة[(24)] يجد العقل الفلسفي الحديث نفسه أمام هوّة مفجعة، وما أكثر الهوّات المفجعة التي تنكشف في كل مرة أمام عقل فلسفي نقدي من جنس عقل كانط[(25)].

كيف إنقاذ الظواهر؟ كيف ننقذ معقولية التاريخ كي لا نسقط في الهوّات المفجعة، أي في أشكال اللامعقول من جنس الريّبية والدوغمائية أو الإلحاد والقدرية أو الروحانيات الحالمة بأشكالها؟[(26)] هكذا تبدو الثيوديسا بمثابة تقنية العقل البشري في إنقاذ التاريخ من السقوط في اللامعقول، وهو معنى التأويل نفسه. إلا أن تاريخ البشر هو أيضاً تاريخ أديانهم، أي هو تاريخ تمثّلهم لصانع الكون وللحكمة التي له في تصميم العالم علي هذه الصورة، فإذ به عالم مليء بالشرّ في كل مكان، من هنا توهّم العقل البشري أن عليه الدفاع عن الحكمة الإلهية من أجل تبريرها وتحصينها عن الشكوك والشُكّاك.

لكن هل يبدو الله في حاجة إلى دفاع البشر عن قداسته؟ ليبنتز كان يقول: نعم لأن في الأمر منفعة للبشر أنفسهم، ذلك أن «رسالة الدفاع عن قضية اللّه لا تهمّ المجد الإلهي فحسب، لكنها تمسّ أيضاً

---

(24) H. G. Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, pp. 329 sq.

(25) وكلمة (Abîme)، الهوّة أو الهاوية، تتكرر مرات عدة في المؤلَّف النقدي:
E. Kant, *Œuvres philosophiques*, op.cit., I, p. 318, II, p. 929, III, p. 170.

(26) E. Kant, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves méta-physiques*, in *Oeuvres philosophiques I*, op. cit., pp. 528 sq.

منفعة الناس. . . »[27]. أما كانط فلا يرى أي دور تربوي موجب للثيوديسا، فهذا الدفاع المزعوم عن قضية اللّه، أي هذه الممارسة الباطلة لتقنية التأويل، لا تعبّر إلا عن جهل للعقل بحدوده الخاصة.

II - حدود الثيوديسا الدوغمائية:

إذا كانت الجدلية المتعالية من **نقد العقل المحض** (1781) قد أتقنت لعبة التحطيم النظري للميتافيزيقا التقليدية بواسطة إستراتيجية نقيضات العقل المحض[28]، حيث يردّ كانط التراث الميتافيزيقي كله إلى أربع أطروحات متناقضة تتهافت الواحدة بعد الأخرى أمام محكمة العقل، فإنه يبدو أن مقالته «تهافت كل المحاولات الفلسفية في شأن الثيوديسا» (1791) تنوي إنجاز مهمة مماثلة وأن الثيوديسا ستجد مصيراً مماثلاً لقريبتها الميتافيزيقا. إننا سنشهد كيف يردّ كانط في هذه المقالة كل المحاولات الفلسفية في شأن الثيوديسا إلى تسع مرافعات يبطلها كانط الواحدة تلو الأخرى بتسع تبكيتات.

هل سيستعمل كانط إذن حيلة النقيضات مرة أخرى لتطهير الفلسفة من الثيوديسا الدوغمائية؟

يبدو أن الأمر أبعد من محبّة كانط للتساوق والتناسب داخل النسق، لأننا نتحرك هنا خارج معماريات العقل المحض، أي خارج منطقة المتعالي الخالص من كل تجربة ومن كل تاريخ، إنما نحن في منطقة التاريخي في تجاربه وحدثيته وأمبيريقيته المطلقة: ههنا الإنسان

---

(27) Leibniz, *Essais de théodicée*, op. cit., p. 425.

(28) G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique I*, Paris, Armand Colin, 1970, pp. 69-89.

كواقعة وههنا الشرّ في أشكاله المختلفة. ألم يقل كانط في أحد **تخميناته حول بداية التاريخ البشري** (1786) «إن تاريخ الطبيعة يبدأ إذن بالخير لأنه صنعة الإله، أما تاريخ الحرية فهو يبدأ بالشر لأنه صنعة الإنسان»؟[29].

أي تأويل يعطيه كانط للشرّ ما دام هو بداية التاريخ البشري وعلامة على الحرية وعلى صنائع الإنسان، بل هو ما به يتميز الإنسان عن الآلهة، وهو في الآن نفسه شرط إمكان كل ثيوديسا؟

يصنّف كانط الشرّ في العالم إلى ثلاثة أصناف: **الصنف الأول** هو صنف الشرّ نفسه، أي الشرّ في الدلالة التامة له وهو الشرّ الأخلاقي الذي يتجلّى في الخطيئة. أما **الصنف الثاني** فهو الشرّ الفيزيائي الذي يتجلّى في الألم والمعاناة. وأما **الصنف الثالث** من الشرور فهو صنف الشرّ الناجم عن عدم التناسب ما بين الجريمة والقصاص[30].

بهذه التأويلية التي يقترحها كانط لمسألة الشرّ يهيئ فيلسوف الثيوديسا الأصيلة فضاء استقبال لطريقته في تطهير الفلسفة من الثيوديسا النظرية، ويتّسع فضاء الاستقبال الذي هيّأه كانط إلى ما يلي:

1- ثلاثة اعتراضات ناتجة عن الشرور الثلاثة وتقصد التشكيك في صفات اللّه.

2- تسع مرافعات تردّ كل ثلاث منها على اعتراض يمسّ بصفة من صفات اللّه.

---

(29) E. Kant, *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 511.

(30) Ibid, p. 1395.

3- تسعة تبكيتات يسوقها كانط لإبطال الثيوديسا جملة وتفصيلاً.

أما عن الاعتراضات فهي بعدد أصناف الشرور ويوجهها العقل البشري ضدّ القداسة والخير والعدل الإلهي.

الاعتراض الأول ضدّ القداسة الإلهية التي تتعارض مع أهمّ أنواع الشرور، أي الخطيئة. إذن أية قداسة إلهية تلك التي تسمح بارتكاب الخطيئة؟

أما **الاعتراض الثاني** فيرفعه العقل ضدّ الخير الإلهي الذي يتعارض مع النوع الثاني من الشرّ، أي الألم والمعاناة التي يشكو منها عدد لا يحصى من الكائنات العاقلة. فأي خير ذاك الذي عنه يصدر الألم والعذاب؟

أما **الاعتراض الثالث** فهو ضدّ العدل الإلهي نفسه، فإذا كان الإله حاكماً كيف لا يقتصّ من الأشرار والمجرمين؟[31]

أية قداسة مع وجود الخطيئة، وأي خير في وجود الألم وأي عدل مع انتشار الجريمة؟

وهنا يقوم الثيوديسيون مقام حماة الإله، فإذ بهم يرتادون طريق

---

(31) وهنا نلاحظ كيف يختلف كانط عن التصنيف الذي قدّمه ليبنتز للشر، حيث يميز ليبنتز بين: 1- الشرّ الميتافيزيقي الذي يتمثّل في نقص الإنسان وتناهيه وهو عنده أتمّ أنواع الشرور 2- والشرّ الفيزيائي 3- والشرّ الأخلاقي، أي الخطيئة. أما كانط فلا يأتي على ذكر الشرّ الميتافيزيقي لأن الشرّ الأخلاقي موضوعة عملية محضة، وهو على عكس ليبنتز يعتبر الشرّ الأخلاقي هو أسوأ أنواع الشرور وأقصاها. انظر حول تصوّر ليبنتز للشرّ:
- **Leibniz,** *Essais de théodicée*, op. cit., pp. 116-117.

التأويل فيؤلّفون مرافعات يحصيها كانط كما يلي:

الردّ الأول إذ يدافع عن القداسة الإلهية ضدّ الاعتراض على الخطيئة البشرية، تقوم حجته **الأولى** على المبدأ التالي:

إن خطايا البشر ليست شرّاً مطلقاً، وقد لا تكون شرّاً أصلاً من منظور الحكمة الإلهية. لكن كانط يردّ هذه الحجة على أصحابها كاشفاً عن خطورتها بالنسبة إلى الأخلاق بعامة، إذ كيف لا يكون الشرّ البشري شرّاً تماماً؟ وأية حجة تلك التي تبرر الشرّ الأخلاقي بعلّة أنه قد لا يكون شرّاً في ناموس الحكمة الإلهية؟

أما الحجة **الثانية** على قداسة اللّه ضدّ خطايا البشر فتقوم، وذلك على عكس الحجة السابقة، على تسليم الثيوديسا الدوغمائية بوجود الشرّ الأخلاقي، لكنها تبرّئ ذمة الإله وتبرهن على استحالة منع الشرّ لأن أسسه متجذرة في طبيعة البشر. لكن كانط يعكس هذا الردّ ويكشف عن تهافته: فالثيوديسا تبرر مرة أخرى الشرّ في العالم، وينبغي أن نكفّ عن تسمية هذا الشرّ بالشرّ الأخلاقي ما دمنا لا ننسبه إلى البشر بوصفه خطيئتهم الخاصة.

أما الحجة **الثالثة** على قداسة اللّه ففيها تؤثّم الثيوديسا الإنسان وتبرّئ الإله. إن الشرّ لا يمكن أن ينسب إلى الذات الإلهية، لكن الإله يسمح به وفق حكمة خاصة به. وكانط يدحض هذه الحجة إذ لا يليق بالإله أن **يسمح** بما لا يريد أن يفعل[32].

(32) وهنا يردّ كانط مباشرة على حجة أساسية أقامها ليبنتز للمصالحة ما بين الشرّ البشري والعدل الإلهي وهي حجة قائمة على السماح للإله بالشرّ من دون فعله. انظر الفقرة 22 من القسم الأول من **ثيوديسا** ليبنتز.

- Leibniz, op. cit., p. 117.

أما **الردّ الثاني** على الشرّ الفيزيائي دفاعاً عن صفة الخير الإلهي، فيتفرّع هو الآخر إلى ثلاث حجج:

في الأولى تبرر الثيوديسا الشرّ الفيزيائي حيث تقيم البرهان على أن الإنسان يفضّل العيش مع الآلام أفضل من الموت وأن الحياة السعيدة أكثر قيمة من المعاناة الناجمة عن الألم.

وكانط يدحض هذا التفاؤل ويرى أن التعاسة والمعاناة تسود حياة البشر.

وفي الثانية تقول الثيوديسا بإنه لا يمكن أن نفصل في حياة البشر بين اللذة والألم. وكانط يردّ بأن ذلك يجعل صنعة صانع الكون خُلْفاً ولا معنى لها ولا تليق بالإله: إذن لماذا دعانا الخالق إلى الحياة إذا كانت الحياة لا تستحق أن تعاش؟

أما الحجة **الثالثة** فهي تجعل من الألم والتعاسة في العالم الحالي طريقاً ووعداً بالسعادة في عالم أفضل. وكانط يكشف عن بطلان هذه الحجة ببيان خُلْف العلاقة ما بين عذاب الدنيا وسعادة الآخرة.

أما **الردّ الثالث** الخاص بالدفاع عن العدل الإلهي ضدّ عدم التناسب ما بين العقوبة والقصاص، فيسوق الثيوديسيون ثلاث حجج:

الأولى ترفض القول بأن المجرمين لا يعاقبون، ذلك أنهم وإن لم يعاقبوا في أملاكهم، فإنهم يعاقبون في ضمائرهم. وكانط يردّ ساخراً أنه ينبغي ألا نصنع وهماً حول الضمير الطيّب للأشرار.

أما في الحجة **الثانية**؛ لو فرضنا بعدم التناسب ما بين الجريمة والعقوبة، فذلك أمر لا يريده صانع الكون، إنما يسمح به فقط من

أجل إبراز عظمة الفضيلة. لكن كانط يردّ: إن معاناة الإنسان الفاضل ليست حجة مطلقة على الفضيلة بعامة.

أما الحجة الثالثة والأخيرة فهي ترى بأن ما نشهده في العالم الحالي ليس هو نفسه ما سوف يكون في العالم الآتي، حيث يتناغم الكل داخل التناسق الكامل. لكن كانط يرى أن هذا المبدأ لا يبرر العدل الإلهي الذي لا يمكنه أن يقوم على مجرد وعود لمستقبل لا يمكن التحقق منه[33].

تلك هي إذن الثيوديسا جملة وتفصيلاً مثلما ارتضى كانط أن يعرضها في مشهد درامي يعكس تأرجح العقل التأويلي ما بين نزوعه المشطّ نحو الإحاطة بالمطلق وعدم وعيه بحدوده الخاصة وبتناهيه المحتوم. هو عرض درامي ينهيه كانط بحسم في الثيوديسا غير مسبوق: «لم تستطع أي ثيوديسا إلى حدّ الآن أن تفي بما وعدت به»[34].

لقد وعدت الثيوديسا بتبرير العدل الإلهي فإذ بها لم تفعل غير تبرير الشرّ البشري وتحولت بذلك إلى وعيد بتحطيم الأخلاق نفسها. إنها في تشخيص كانط ثيوديسا «يظهر فيها الدفاع أقبح من الهجوم، وهو دفاع لا يحتاج حتى إلى الدحض، ويمكننا بكل ثقة أن نترك هذا الأمر إلى لعنة أيٍّ كان له أدنى إحساس أخلاقي»[35].

هكذا أنجزت مقالة 1791 ما ارتضته عنواناً لها: تهافت كل المحاولات الفلسفية في موضوع الثيوديسا. إنه عنوان ينبّئ عن جرأة

---

(33) Leibniz, op. cit., p. 117.

(34) Ibid.

(35) Ibid.

وحسم للأمر أكثر صرامة من عناوين كانط الخاصة بمنطقة النقد نفسها، وكأننا نتحوّل من نغمة النقد الرصينة إلى إيقاع الدحض والتبكيت الخصامي. كل محاولات الفلسفة في الدفاع عن الحكمة الإلهية وتبريرها تبدو إذن لكانط متهافتة تماماً وذلك تحت وقع ضرب من التذويب اللغوي لكل الثيوديسات الفلسفية بردّها إلى مجرد عراك ألفاظ أو بعض من الحجج التي لا تستحق حتى دحضها من فرط هشاشتها وبطلانها المفضوح. لكن ضدّ من يختصم كانط؟ أي فلاسفة أولئك الذين يتهافتون تحت قلم كانط وبمجرد مرورهم أمام عدسة العقل النقدي؟

يتعلق الأمر بجميع من كتب ثيوديسا وبجميع من ادّعى نفسه محامياً عن الذات الإلهية وبجميع من جعل من التأويل خادماً للإله بدلاً من الاشتغال بما ينفع البشر أنفسهم بوصفهم المسؤول الوحيد عن إتيان الشرّ في العالم، متميّزين في ذلك عن الآلهة أنفسهم.

إلا أن تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة لا يذكر من الثيوديسيين الفلاسفة إلا ليبنتز، أما كانط نفسه الذي لا يمكن أن يكون مختصماً ههنا إلا إلى ثيوديسا صاحب أروع أوهام الفلسفة، فإنه لا يأتي على ذكر ليبنتز أصلاً في مقاله عن تهافت الثيوديسا؟[36]

والغريب في الأمر هو أن كانط نفسه كان قد اشتغل ذات يوم

---

(36) ولعلّ كانط في ذلك إنما يريد أن يكون وفيّاً لمبدأ أساسي من مبادئ الفلسفة النقدية، وهو الذي ضبطه التصدير الأول من **نقد العقل المحض** من حيث أن النقد «ليس نقداً للكتب والأنساق إنما هو نقد لقدرة العقل بعامة». انظر:

- E. Kant, *Œuvres philosophiques I*, op. cit., p. 728.

من حياته الفلسفية بالنوع نفسه من الثيوديسا التي يبكّتها تبكيتاً ههنا وكأنه يرسم بذلك لنفسه أولاً خطّ اللاعودة إلى مثل هذا المقال، فكانط قد اشتغل على الثيوديسا بينما كان بصدد أول درس له يخصصه للمسألة الدينية وذلك في سداسي شتاء 1783-1784، وقد كان صنّف نفسه في المقام نفسه الذي لثيوديسا ليبنتز من دون أن يطرح على نفسه، وهو بصدد فحص أشرف علوم الميتافيزيقا منذ أرسطو [37] أي الثيولوجيا أو علم معرفة الإله، أن يفحص طبيعة هذا الخطاب وأن يرسم له حدوده[38]، ذلك أن كانط كان يفتقر حينها إلى الأدوات الكفيلة بحسم علاقة الإنسان بالإله، أما وقد توفر بعد كتاب **نقد العقل العملي** (1788) على بنية الاستقبال الكفيلة باحتضان مفهوم الإنسان في المملكة التي له، أي مملكة الحرية، فهو قادر بعد على الحسم في الثيوديسا التي كانت تجعل من الإله قِبلة لها في اتجاه بناء ثيوديسا إنسانية أو هي بعبارة مرحة لنيتشه «إنسانية جداً». صفوة القول إن حسم كانط في الثيوديسا النظرية لم يكن بحسم ثيولوجي ينوي الردّ على ثيوديسا قديمة بثيوديسا جديدة مثلما كان يحدث مع الثيوديسيين في عصره، وأشهرهم ليبنتز الذي كتب ضدّ ثيوديسا بايل[39] وهوبز الذي كتب

(37) Aristote, *La métaphysique*, Paris, Vrin, 1981, Livre E, 1, 25-30, p. 334.

(38) E. Kant, *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, Livre de poche, 1993, pp. 151-157.

(39) انظر بخاصة القسم الثاني من ثيوديسا ليبنتز حيث يخصصه للردّ على آراء بايل في العدل الإلهي.

- Leibniz, op. cit., pp. 164-261.

ضدّ اللاهوتي برمهال Jean Bramhell[40].

إنه إذن، ومن أجل بناء مفهوم جديد للتأويل يناظر المفهوم النقدي للمعرفة وللتفكير، كان على كانط إنجاز نقلة نظرية حاسمة في موضوع التأويلية وفي منهجها وفي أهدافها القصوى، حيث ننتقل في مستوى الموضوع من اعتبار تقليدي للإله إلى تسليم عملي به بوصفه علّة أخلاقية للعالم. أما في مستوى الطريقة فنتحوّل من الدفاع عن العدل الإلهي إلى تدبير عملي للشرّ البشري، وأخيراً ننتقل من أفق ثيوديسا نظرية تشتغل في إطار تبرير الفلسفة من وجهة نظر العقيدة[41] إلى ثيوديسا عملية تنظر إلى الدين في حدود العقل البشري[42].

III - نحو ثيوديسا أصيلة:

يميّز كانط في مقالة «التهافت» بعد أن فرع من حسم أمر المفهوم السائد في عصره عن التأويل، ما بين التأويل الدوغمائي الذي يحوّل صنعة التأويل إلى مذهب، أي إلى عقيدة جديدة، والتأويل الأصيل وهو الأفق الذي ينوي كانط أن يفتتحه لاشتغال فلسفي نقدي على التأويلية بعامة. إن كانط يقترح علينا ثيوديسا أصيلة في مقابل ثيوديسا مذهبية، إنه إذن لا ينوي التلفّت عن صنعة التأويل لما أصابها من شطط ودوغمائية هما المصير المحتوم لكل قول يجعل من نفسه مذهباً. فكانط هنا إنما يمنع الفلسفة من تأسيس مذاهب في التأويل، لأنه متى تحوّلت التأويلية إلى مذهب سقطت في

(40) Leibniz, op. cit., p. 374.

(41) Ibid, p. 50.

(42) مثلما يؤسّس له كانط في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** (1793).

التاريخ ما قبل النقدي للعقل وأصبحت حتماً أرشيفاً من أرشيفات فلسفة مضى زمانها وولّى.

ليس التأويل إذن دفاعاً عن العدل الإلهي ولا هو بالتفسير العالم للقصص والنصوص المقدسة، إنما ينبغي أن يكون تدبيراً عملياً لعلاقة الإنسان بالمطلق. فالتأويلية التي يقترحها كانط تفترق بشدّة عن التأويلية العالمة لسبينوزا التي تعتبر التأويل ضرباً من المعرفة العالمة بالنص المقدس[43]، مثلما تختلف التأويلية الأصيلة لكانط عن التأويلية الدوغمائيّة لليبنتز التي جعلت من التأويل تقنية دفاع عن الحكمة الإلهيّة. فكانط هنا يؤصّل لدلالة مخصوصة في التأويل: ينبغي أن يكفّ عن اعتبار التأويل في علاقة حتمية بقضية اللّه، إنما هو قضية العقل البشري نفسه. مع كانط لم تعد البشرية في حاجة إلى بكّائيين جدد ولا إلى ناظمي ملاحم، إنما نحتاج إلى ثيوديسا عملية تعمل تحت سيادة العقل العملي وسلطته القطعية المطلقة.

إنها تأويلية أصيلة وأصالة التأويل فيها تقال على معانٍ ثلاثة:

أولاً: هي أصيلة لأنها على الرغم من كونها لا تستند على التقليد الفلسفي للتأويل، فهي تتأصّل ضمن طبيعة العقل البشري نفسه بوصفه قدرة عامة على التشريع لعلاقته بالعالم مهما كانت طبيعة هذه العلاقة. وهنا للتأويل أصوله في العقل العملي الذي ينجح دوماً فيما يفشل فيه العقل النظري، وحده العقل العملي هو من يملك عن الإله فكرة سابقة عن كل تجربة وعن كل تعقّل نظري[44]. فالإله من منظور

---

(43) Y. Yovel, op. cit., p. 174.

(44) E. Kant, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 759.

الحكمة البشرية هو مسلّمة من مسلّمات العقل العملي، بل إن العقل العملي نفسه هو، بحسب كانط، الوحيد القادر على إعطاء الدلالة كلها لصنعة اللّه ومقاصده.

وهنا ينقلنا كانط من الثيوديسا النظرية إلى الحكمة العملية لتدبّر علاقة الإنسان بالمطلق.

ثانياً: والتأويلية الكانطية لن تكون أصيلة إلا ضمن الأفق الأخلاقي لمفهوم الإنسان نفسه. وهنا إزاحة كانطية للثيوديسا عن اعتبار تقليدي للإله إلى اشتغال نقدي على مفهوم الإنسان ما دام الإنسان هو سؤال الفلسفة ومدارها الأصيل الذي تسبح في فلكه.

إن الإله الذي يتبنّاه العقل العملي في ثيوديسا كانط هو علّة أخلاقية تجعل الأمل في الخير الأسمى دافعاً لتقدّم أخلاقي بشري في اتجاه مملكة الغايات، حيث المصالحة ما بين سعادة البشر ومطلب الفضيلة الأخلاقي.

وقد نجدها هنا في عبارة ليوفال ما يتوافق تماماً مع المقصد الكانطي: «ينبغي أن ننظر إلى اللّه وكأنه القدرة التي تضمن التقدّم التاريخي في المعنى التام للكلمة»[45].

وهنا تنقلنا التأويلية الأصيلة، وفق عبارة لبلفال (Belaval)، من **الثيوديسا إلى الأنثروبوديسا**[46].

ثالثاً: أما الدلالة الأخيرة للتأصيل الكانطي لمفهوم التأويل

(45) Y. Yovel, op. cit.

(46) Pierre Belaval, « La théorie kantienne du mal radical : un conflit des interprétations », in *Interprétations de Kant, Cahiers Éric Weil III*, Lille, Presses universitaires, s.d, p. 187.

ففريدة من نوعها، إذ نرى كانط، وفي حركة تأويلية رشيقة، يرجع بنا إلى الأصول الأولى للتاريخ الروحي باحثاً في أسفار العهد القديم عن عبارة أصيلة للتصوّر الذي هو بصدد بنائه عن التأويل. يتعلق الأمر بالعودة إلى سفر أيّوب من الكتاب المقدس، حيث يقول كانط: «إنني واجد مثل هذا التأويل الأصيل، معبّراً عنه مجازاً، في سفر من أسفار العهد القديم» هو سفر أيّوب[47]. وهنا نشهد كيف يقدم كانط على حركة تأويلية مضاعفة لا يتقنها غير الراسخين في العلم: إنها ممارسة التأويل الأصيل تجسيداً له واختباراً، وذلك على عيّنة هي بدورها مثال أو نموذج أو مجاز على التأويلية الأصيلة نفسها.

إن هذه العودة إلى التراث الروحي هي بدورها تأويلاً وتأصيلاً في آن معاً، ذلك أن كانط برفضه الانخراط في مذهب التأويلية السائدة في عصره لا يرفض ضرورة أي اشتغال على التأويل ولا يرفض ضرورة وحتماً الاشتغال على الكتاب المقدس، إنما تراه يستعمل النصوص المقدسة استعمالاً مخصوصاً إذ يبحث فيها عما يشهد على تصوّره الأصيل لفعل التأويل نفسه.

يروي لنا كانط قصة أيّوب، مثلما ترويه لنا أسفار الكتاب المقدس، على أنه رجل ميسور رزقه الربّ نعم الحياة كلها وكان تقيّاً نزيهاً يضرب به اللّه الأمثال، إلا أن الربّ شاءت حكمته، وذلك بإيعاز من شيطان ماكر مثلما ترويه الحكاية نفسها[48]، أن يمتحنه في

---

(47) E. Kant, *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 1405.

(48) **الكتاب المقدس**، دار المشرق، بيروت، 1997، سفر أيّوب: 1/ 8، ص 1053.

تقواه فأفقده كل أولاده وأملاكه، ودخل أيّوب بذلك في محنة الشرّ المطلق التي عليه أن يتدبّرها بنفسه بحكمة بشرية خالصة. فالحكاية كلها تدور بين أيّوب في تدبّره للشرّ الذي أصابه، **مجازاً** عن الإنسان الذي عليه أن يواجه مصيره بضرب من **تدبيره المتوحّد**، والطريق التي بها يتملّق أصحاب أيّوب[49] الإله وكأنه يشبههم وكأنه يسمعهم وكأنه سيكافئهم.

إنها إذن ملحمة تراجيدية يجد كانط مغزاها الأصيل في هذا الفرق ما بين أيّوب، مجاز الإنسان الأصيل الذي لا يطلب من الإله شيئاً غير براءته، وأولئك المخادعين الذين يتاجرون في اللّه ويتملقونه متوهّمين أنه إله على مقاس ضعفهم وجشعهم الفظيع.

يظهر أيّوب إذن في تأويل كانط في صورة الحكيم الذي اقتدر على تحدي الشرّ ومقاومته، إذ كان عليه أن يردّ على استنكار شيطاني قبيح.

«أَمَجاناً يتّقي أيّوب الله؟»[50]، وكان أيّوب في كل ذلك يخاطب أصحابه قائلاً: «وأودّ أن أجادل اللّه أما أنتم فإنما تطلون بالكذب...

أَلإِرْضاءِ اللّه تتكلّمون بالظلم أم لأجله تنطقون بالخداع؟

---

(49) وهم أليفاز التّماني وبلدّد الشوحي وصوفر النّعماتي قدموا إلى أيّوب لرثائه وعزائه في محنته. انظر المصدر نفسه، سفر أيّوب: 2/ 11، ص 1055.

(50) والنصّ الكامل من سفر أيّوب هو: «فقال الربّ للشيطان: «أملت بالك إلى عبدي أيّوب؟ فإنه ليس له مثيل في الأرض. إنه رجل كامل مستقيم يتّقي الله ويجانب الشرّ». فأجاب الشيطان وقال للربّ: «أمجاناً يتّقي أيوب الله؟ ألم تكن سيّجت حوله وحول بيته وحول كل شيء له من كل جهة..؟»». انظر المصدر نفسه، سفر أيّوب: 1/ 9، ص 1054.

ألعلّكم تحابّونه أم عن اللّه تخاصمون؟»[51]. لقد وجد كانط في هذا الجدال ما بين أيّوب وأصحابه مجازاً لما ينجزه هو بنفسه ضدّ أصحاب التأويل في عصره.

إن أصالة ثيوديسا أيّوب، كما تتملّكها التأويلية الأصلية لكانط، تكمن في سموّ حكمة بشرية خالصة قائمة على صفاء العنصر الأخلاقي الصادق النزيه على تملّق «أولئك الذين كانوا يلبسون بهارج الحقّ الإلهي»[52] فتراهم يتهافتون على تملّق اللّه بغية مكافأة ينتظرونها منه. ضدّ أولئك المنافقين الذين يجادلون في الله من غير علم، ينتهي أيّوب إلى «أن مخافة الربّ هي الحكمة واجتناب الشرّ هو الفطنة»[53].

إن كانط لا يرجع إذن إلى الكتاب المقدس من أجل تفسيره ولا من أجل الدفاع عن حكمة الله الثاوية فيه، إنما هي عودة إلى الأصول من أجل البحث عن مجاز حيّ هو بمثابة المثال عن تأصّل الأخلاق في الماهية الأصلية الخالصة للإنسان.

ذلك أن العنصر الأخلاقي الأصيل هو أداة البشر الوحيدة في مقاومة الشرّ واجتنابه. إن مجاز أيّوب ههنا يؤصّل ويجوّز العبور من ثيوديسا دوغمائية تبرر الطرق الإلهية بمقياس قواعد الأخلاق البشرية وتكيّف الله على خطايا البشر وأوهامهم، إلى ثيوديسا أصيلة تصقل في الإنسان كل الممكن الذي بحوزته وتدفعه إلى بناء مصيره بنفسه. أما علاقة الإنسان بربّه فهي علاقة محض أخلاقية يمكن أن نعوّل

---

(51) **الكتاب المقدس**،المصدر نفسه، سفر أيّوب: 12/ 22، ص 1068.
(52) المصدر نفسه، سفر أيّوب: 40/ 10، ص 1102.
(53) المصدر نفسه، سفر أيّوب: 28/ 28، ص 1086.

على الذات البشرية لحلّها عن طريق العقل العملي المجهّز بكل التقنيات اللازمة لإدراك اللامشروط وللتعلق بالمطلق، أما عن تجربة الشرّ نفسها فيبدو أنها، بحسب تأويلية كانط الأصيلة، تجربة لا تتطلب اعتباراً ولا تبريراً ولا تملّقاً ولا بكاء، إنما هي تتطلّب حكمة عملية على مستوى الشخص نفسه الذي عليه أن يصقل في نفسه عنصره الأخلاقي الخالص من أجل أن يعمل على اكتمال إرادته نفسها وهو ما فعله أيّوب أو الإنسان الأصيل كما أرادته تأويلية كانط.

خاتمة:

لقد حضرت في مقالة «في تهافت كل المحاولات الفلسفية في موضوع الثيوديسا» (1791) معالم تأويلية أصيلة سوف تجد اكتمالها الأتم في أهمّ الكتب التي أتاها كانط في شيخوخته الفلسفية، أي كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** (1973).

ويمكننا تلخيص معالم الثيوديسا الأصيلة مثلما أسّستها مقالة 1791 في النقاط التالية:

أولاً: هي تأويلية أصيلة تجد في العقل العملي مجالها الشرعي الوحيد وفي الأفق الأخلاقي للإنسان غاياتها القصوى وفي التاريخ الروحي للبشر مجازاً أصيلاً يجوّز العبور من الفكرة الأخلاقية مثلما يشرّع لها العقل العملي إلى الواقعة التاريخية الحية.

ثانياً: هي تأويلية أصيلة، وقد نجد في عبارة شاعت تحت قلم كارل أوتو آبل، أي عبارة «تأويلية متعالية»، استبصاراً أصيلاً بمقصد كانط، إذ هي تنبني على شروط الإمكان الثاوية في العقل العملي

الخالص بعيداً من ضروب الخرافة أو المعجزة أو شتّى الأوهام البشرية الحالمة.

ثالثاً: هي إذن تأويلية أصيلة متعالية تحفظ كرامة الفلسفة ولا تبقي من الدين إلا ما تراه صالحاً لمنافع العقل وغاياته السامية.

رابعاً: وهي تأويلية أصيلة متعالية لأنها قائمة على مكاسب الفلسفة المتعالية التي تدحض كل ادّعاء بإمكانية تخطّي العقل البشري حدود التجربة البشرية المتناهية، لأن في ذلك خطر السقوط في الدوغمائية والمذهبية بأشكالها مثلما ينتبه إلى ذلك بعد كانط روّاد نقد الأيديولوجيات من قبيل أدورنو وماركوز وهابرماس.

خامساً: وهي تأويلية أصيلة متعالية تحفظ العنصر الأصيل الخالص في الإنسان وتعوّل على قدرته في سدّ الطريق أمام كل أوهام العقل الناجمة عن التطرف بأشكاله: لاهوت متطرف أو مادية بلا روح.

سادساً: وهي تأويلية أصيلة متعالية تنقلنا من علاقة تقليدية مع المقدس إلى علاقة حديثة معه، فلا ينبغي على البشر أن يستعملوا من المقدس إلا بقدر ما ينفع الناس، أما ما تبقى فليس من شأن البشر أصلاً.

سابعاً: هي تأويلية أصيلة متعالية تحوّلنا من تبرير للشرّ عن طريق الحكمة الإلهية مستلفة بذلك من الله ما به يسدد الشرّ ضعفهم وخطاياهم التي لا تحصى عدداً، إلى تأويل للشرّ البشري بوصفه فعلاً ناتجاً عن حرية الإنسان نفسها.

فما أحوج الإنسان اليوم إلى مثل هذه الثيوديسا الإنسانية الأصيلة التي إذ تردّ إلى الإنسان ماله تردّ عنه في آن معاً ضروب

التطرف والشطط في استعمال الإنسان نفسه، وهو تطرف وشطط لم يفعل منذ قرنين من الزمن إلا أن ضاعف كمية شرور البشر بأنواعها الثلاثة: الشرور الأخلاقية، وتعاسة البدن، وانتشار الجريمة والظلم بأشكاله. فأية لوحة تلك التي يرسمها الإنسان الحالي عن نفسه، وبأي الألوان سوف يزيّنها وهو في كل ذلك قد ضيّع منذ زمن كل حيّله القديمة في مقاومة الشرّ وتبريره: صكوك الغفران لتبرير الخطيئة، وتقوى النفس للتغلّب على آلام البدن والحلم بالمدينة العادلة من أجل نقاهة نفسية تجاه مختلف أشكال الظلم والجريمة. وفي غياب العدل الإلهي وانحسار مناطق العدل البشري أليس حقيقاً بالفلسفة أن تشتغل على ثيوديسا إنسانية جديدة تخفف عن البشر من وطأة صدام الأصوليات؟[54]

(54) عنوان كتاب للمفكّر البريطاني المسلم طارق علي صدر راهناً (صيف 2002).

الفصل الرابع

هانس جوناس (Hans Jonas) ضدّ كانط: إتيقا المستقبل أو تشخيص لخيبة أمل فلسفية

تقديم:

يتميز الوضع الإتيقي المعاصر بضرب من المفارقة المحرجة ما بين زخم النظريات الإتيقية وتنوعها من جهة وضرب من «الفراغ الإتيقي» أو «ضياع البراديغم» الذي من شأنه أن يوجه الإنسانية الحالية الوجهة الكفيلة بضخامة تكنولوجيا عصر التقنية وهول نتائجها من جهة أخرى.

أما عن الزخم الإتيقي فيتجلى بعامة من جهة في التقليد الأوروبي الذي يتراوح ما بين إعادة اعتبار للفلسفة العملية، مثلما الأمر لدى غادامير أو حنّا آرندت، وإتيقا الحوار مع آبل وهابرماس، ومن جهة ثانية يتجلى هذا الزخم الإتيقي في التقليد الأنكلو-أمريكي الذي مثّله كل من المذهب النفعي والتعاقدي أو البيوتيقا والإتيقا الطبية والإتيقا الإيكولوجية[1].

(1) F. Volpi, « « Le paradigme perdu » : L'éthique contemporaine face à la technique », in Gilbert Hottois (éd.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, H. Jonas et H.T. Engelhardt, Paris, Vrin, 1993, pp. 163-179.

عمّ يعبّر هذا الثقل الإتيقي الذي يحتمله المفكرون المعاصرون أمثال جون راولس (John Rawls) (في أميركا)، غادامير (في ألمانيا) أو بول ريكور وآبل وهابرماس (في فرنسا)؟ أهو علامة صحّة فلسفية أم هو إشارة إلى أزمة حالية أو هو تنبيه على خطر محدق بالإنسانية القادمة؟ وقد تجتمع هذه العلل وقد تستوي، فالنيّة الفلسفية تبدو واحدة.

كيف السبيل إلى إتيقا أصيلة في حجم تكنولوجيا العصر؟ ويبدو أن هذا السؤال قد بقي في مقام السؤال ما دامت الإجابات الحاضرة لم تفلح بعد في فرض براديغم إتيقي يفي بحاجة الإنسانية الحالية إلى إتيقا كفيلة بمواجهة عصر التقنية.

ذلك هو الأمر الذي يكون قد حدا بهيدغر إلى السكوت عن المسألة الإتيقية وكأنما الإتيقا أمر ولّى وانتهى أو هي من بقايا عصر ما قبل التقنية. فإذا كان كانط قد بشّر بعصر نهاية الميتافيزيقا(2)، وهيغل قد أعلن عن نهاية التاريخ(3)، فإننا مع هيدغر نشهد عصر نهاية الإتيقا نفسها(4).

أهي «نهاية الإتيقا» أم لحظة «فراغ إتيقي»(5) ينبغي الوعي

(2) G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, pp. 2-9.

(3) Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Carrel, Paris, Flammarion, 1992, p. 16.

(4) Rainer Rochlitz, « Éthique post-conventionnelle de démocratie », in *Critique*, 1987, n° 486, pp. 938-939.

(5) F. Volpi, op. cit.

بخطورته في اتجاه التشريع لإتيقا أصيلة توفر للإنسانية الحالية ما وفّرته إتيقا أرسطو (Aristotle) للقدامى أو إتيقا كانط للمحدثين؟

ذلك هو المقام الإشكالي الذي ارتضته إتيقا المسؤولية لهانس جوناس أحد تلاميذ هيدغر: هل انشغل جوناس بالإتيقا بدلاً من أستاذه الذي ارتأى فيها انشغالاً قد فات أوانه؟ أوليست كل إتيقا بوصفها شأناً فلسفياً، إنما تأتي دوماً متأخرة بالنسبة إلى عصرها؟

لقد جاء هانس جوناس إلى الإتيقا بعد أن اشتغل أول أمره على الغنوص ثم على ظاهرة الحياة و«البيولوجيا الفلسفية». إن إتيقا المسؤولية التي يفترضها جوناس بوصلة للإتيقا الحالية التي تجد في مفهوم المسؤولية مفهوماً نموذجياً لإتيقا في حجم تكنولوجيا الحضارة المعاصرة[6]. لكن الدلالة التي ينحتها جوناس للمفهوم الأخلاقي للمسؤولية تبدو لنا دلالة حمّالة إحراجات مستحيلة قد لا تكون لإتيقا المسؤولية الطاقة الكافية لتحملها.

فنحن ههنا أمام مسؤولية لا تقال تجاه ما أتيناه من أفعال في الماضي، إنها مسؤولية تجاه المستقبل، أي تجاه ما لم نفعل بعد، أي تجاه ما ليس بعد. . . فهل تكون مسؤولية تجاه العدم؟ وهذا المستقبل الذي توجهنا إليها هذه الإتيقا هو مستقبل مضادّ لـ «مبدأ الأمل» كما صاغه إرنست بلوخ (Ernst Bloch)، فأي مستقبل من دون أمل؟

ونحن أيضاً أمام مسؤولية تجد في نموذج مسؤولية الآباء على

---

(6) « **De la gnose au principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas** », in *Esprit*, Mai 1991, pp. 5-21.

أبنائهم نمطية خاصة هي مسؤولية لا يسأل فيها الجميع إنما هي حكر على الساسة والمثقفين.

وهي مسؤولية أنطولوجية تقوم على تصوّر غائي للطبيعة وتهدف إلى إعادة الاعتبار للتصوّر الأرسطي القديم للعالم وإلى سدّ الهوّة بين الطبيعة والحرية وبين الوجود والواجب وذلك ضدّ كل الجهد الذي قامت به العصور الحديثة لتفسير علمي للظواهر لا مكان فيه لأية كيفيات خفية، فأي مستقبل لإتيقا مضادة للحداثة؟

تلك هي إحراجات إتيقا المستقبل التي نشخّص عبرها جملة خيبات أمل فلسفية لإتيقا تنظّر لمستقبل من دون أمل، وفي لغة الأمر القطعي الكانطي لإتيقا الماضي التي لم تعد تستوفي هيئة المستقبل، وهي تقوم على مسؤولية لا تسأل أحداً خارج دائرة فئة مختارة من الساسة والمثقفين، أي أولئك الذين صارت المسؤولية عندهم مهنة يتقاضون عليها أجراً. أما الإنسان المواطن الذي دفع الثمن باهظاً كي يصير كذلك، فطفل سلبي رجع يرزح تحت ثقل صورة الأب، أو الكاهن أو الملك الراعي... وكلها صور عبودية طلّقتها الإنسانية منذ زمن، فلم هذا الرسم وتلك اللوحة الملطّخة بالجراح؟!

هذا المقال ينقسم إلى لحظات ثلاث: في **الأولى** نترك فيها المجال لنظرية المسؤولية نفسها فنستعرض مقوماتها ونرسم معالمها كما ارتضاها جوناس بنفسه، أما في **اللحظة الثانية** فنرسم حدود إتيقا هانس جوناس بالنظر إلى المساهمات الفلسفية الحديثة الكبرى (كانط، نيتشه وإرنست بلوخ).

وفي **اللحظة الثالثة** نستعرض حدود هذه الإتيقا بالنظر إلى إتيقا النقاش لآبل.

نظرية الأمر القطعي لكانط، جينيالوجيا الأخلاق لنيتشه، يوطوبيا الأمل لإرنست بلوخ وإتيقا النقاش لآبل... والأسماء الثلاثة الأولى هي لفلاسفة أسّس جوناس ضدّهم إتيقاه، أما آبل فهو صاحب إتيقا للنقاش يريدها آبل إتيقا للمسؤولية راسمة حدود إتيقا جوناس مبيّنة قصورها النظرية(7).

I - مقومات إتيقا المستقبل:

1- ضمن أي أرشيف فلسفي يقيم هذا الكتاب باحثاً لنفسه عن أرض إتيقية بكر يرى صاحبنا أن لا فيلسوف قبله سبقه إلى غزوها؟

مبدأ المسؤولية: كتاب إتيقا موجهة إلى الحضارة التكنولوجية الحالية، أراده صاحبه «بوصلة» تقترح على الإنسانية الحالية كيف التوجه في مجال العمل نحو وجهة كفيلة بضمان شروط إمكان إقامة مستقبلية في عالم تهدد التكنولوجيا الحالية باستنفاذ موارده وتشويهه، بل بانقراضه.

هذا الكتاب يستقي إذن شروط إمكانية التاريخية من الأزمة الإيكولوجية(8) التي يعيشها الغرب منذ نصف قرن ونيف من الزمن، أزمة من أماراتها تحوّل عميق في ماهية الفعل البشري ناجم عن

---

(7) Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, trad. de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1994, pp. 28-32.

(8) Ibid, pp. 19-20. K.O. Apel, « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », in *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, ouvrage collectif, Paris, Vrin, 1993, pp. 93 sq.

تحوّل مريع في علاقة الإنسان بالطبيعة هو بدوره ناجم عن تحوّل جذري في ماهية التقنية نفسها[9]، إذ لم تعد التقنية مجرد أدوات يتحكّم الإنسان في غاياتها وآثارها على الإنسان والطبيعة معاً، بل صارت التكنولوجيا الحالية إلى قدر محتوم للإنسانية، قدر ليس في قدرتها لا أن تتملّص منه فيتراجع بنا التاريخ إلى ما قبل عصر التقنية ولا أن تتملّكه فتعود بنا الذكرى إلى الإنسان الحديث الذي أعلنه ديكارت (Descartes) سيّداً ومالكاً للطبيعة ورأى فيه كانط سيّد أسئلة الفلسفة وجامعها في آن: إن التكنولوجيا هي نمط الوجود الخاص بالإنسان في العالم. لقد صار إذن الإنسان الصانع فينا أرقى من الإنسان العاقل[10]. كيف العمل؟ ينبغي أن ينتصب الإنسان العاقل من جديد إن لم نقل سيّداً على الإنسان الصانع، فليكن ندّاً له، أي في حجم التحديات التكنولوجية الهائلة لعصر التقنية، وذلك ردعاً لشطط العلم في استغلال الطبيعة وردّاً للضرر المهدد للوجود بأسره بما في ذلك وجود الإنسان نفسه.

لكن على الرغم من أن هذا الكتاب، **مبدأ المسؤولية**، يستقي جدته وطرافته من هذا السياق التاريخي للتكنولوجيا المعاصرة بوصفها ماهية العصر نفسها وبوصف الإتيقا الموعودة، ينبغي، بحسب تأويل جوناس، أن تنبع من النمط الحالي لإقامة الإنسان في العالم - بل هي بذلك النمط نفسه في رؤية هيدغر[11] - فإن جوناس

(9) Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1997, Chap 1er, pp. 17-46.

(10) Ibid, pp. 27-28.

(11) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 151.

سرعان ما يفاجئنا بضرب من الردة، حيث يستلف أدوات تأسيس لإتيقا يريدها موجهة إلى المستقبل من حقل الأخلاق الكانطية، أي بتعبير جوناس نفسه من «إتيقا الماضي»[(12)]. كيف بوسعنا إذن أن نفهم هذه المعادلة اللازمنية التي تتراوح ما بين تنظّير للإتيقا لمستقبل نجهله، انطلاقاً من حاضر لم تشهد الإنسانية مثيلاً له، بأدوات من الماضي الذي ولّى وانتهى؟

مبدأ المسؤولية الذي ارتضى له جوناس أن يترجم إلى الإنكليزية تحت عنوان *The imperatif of responsability*[(13)] هو إذن أمر أخلاقي مطلق كوني وملزم، صاغه صاحبه على منوال الأمر القطعي الكانطي، وهو في ذلك على قرابة مباشرة مع حقل أخلاق المبادئ التي تمثّلها الأخلاق الكانطية.

لكن يبدو أن ليس بوسعنا أن نمرّ من جوناس إلى كانط ومن إتيقا المستقبل إلى إتيقا الماضي إلا عبر ماكس فيبر (Max Weber) والزوج الإتيقي المعروف: إتيقا المبادئ وإتيقا النتائج.

إن مبدأ المسؤولية الذي جعله جوناس ناطقاً بلغة الأمر القطعي التقليدي الكانطي، إنما هو عنوان استلهمه صاحبه من التمييز الذي أقامه ماكس فيبر بين إتيقا **الاقتناع** وإتيقا **المسؤولية**، حيث نقرأ في الجزء الثاني من كتابه **العالم والسياسي**[(14)]: إن مجال الفعل البشري

---

(12) Hans Jonas, op. cit., pp. 125-129.

(13) وقد ترجم كتاب **مبدأ المسؤولية** إلى الإنكليزية من طرف جوناس نفسه بالتعاون مع د. هرر (D. Herr) سنة 1984.

(14) Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Éditions 10-18, 1959, pp. 172-173. =

إنما يردّ إلى قاعدتين على طرفي نقيض:

إما أن نفعل وفق اقتناع بمبادئ الفعل من دون احتساب لنتائجه، وذلك كمثل رجل الدين أو النقابي المحتجّ أو السياسي المعارض، أو أن نفعل إثر تحسّب دقيق لنتائج أفعالنا وتنبّؤ بتأثيراتها البعيدة على الإنسان بعامة. وبين هذين النموذجين من التوجه الإتيقي في الفعل البشري تقوم إذن هوّة سحيقة، وهي تلك التي تقابل ما بين المتعصّب لدين أو المتحزّب لمذهب أو المعتصم بأمة وآخر يريده ماكس فيبر مسؤولاً عن أفعاله محتسباً لنتائجها ولمخاطرها البعيدة.

ضمن أية جهة إتيقية يمكن لكتاب **مبدأ المسؤولية** لهانس جوناس أن يقيم إذن؟

إن **مبدأ المسؤولية** يظهر لبادئ الرأي وكأنه يسعى إلى ضرب من المصالحة ما بين إتيقا المبادئ وإتيقا المسؤولية: فالمسؤولية هنا هي نفسها مبدأ الفعل وضامنه الأنطولوجي في آن. إذن هو كتاب

= - على الرغم من أن عبارة «إتيقا المسؤولية» إنما هي استحداث فلسفي من نحت ماكس فيبر، فإن قارئ هذا المصنّف الإتيقي الضخم، أي **مبدأ المسؤولية** لجوناس (ص 328)، لا يعثر فيه على ذكر لاسم هذا الرجل (فيبر) إلا مرتين يتيمتين: **في المرة الأولى** التي يأتي فيها جوناس على ذكر فيبر (ص 112) عرضاً وبين قوسين، وذلك في سياق ينقد فيه جوناس العلم الحديث بعامة ودعاة نزع القداسة عن العالم بخاصة، حيث يبدو ماكس فيبر لجوناس أهمهم. أما **في المرة الثانية** فيتكرم فيها جوناس على ماكس فيبر فيخصص له هامشاً مطوّلاً يستنكر فيه انتصار هذا الأخير إلى عقلانية العصور الحديثة القائمة على المحايدة الإتيقية للطبيعة وعلى أطروحة «العلم الحرّ من كل قيمة»، وهي في اعتبار جوناس أبشع عيوب هذه العدمية الفلسفية التي أصابت العقل الحديث من ديكارت إلى نيتشه. انظر: المصدر نفسه، ص 127.

يقدّم حلّاً للانشقاق الإتيقي الذي تراءى لماكس فيبر ما بين إتيقا الاقتناع وإتيقا المسؤولية، إلا أن جوناس يقدّم لنا تأويلاً آخر هو ما يرتضيه لنفسه. إن مشروعه الإتيقي لا ينخرط البتّة ضمن حقل هذا الانشقاق الإتيقي الذي يلقي جوناس داخله بكل ما يسمّيه إتيقا الماضي بدءاً بأفلاطون مروراً بسبينوزا وكانط وصولاً إلى نيتشه، سارتر (Sartre) وهيدغر نفسه. فجوناس، ناسخاً على منوال ماكس فيبر، إنما يصنّف كل تاريخ الإتيقا إلى صنفين متناقضين:

- **الصنف الأول** ويسمّيه إتيقا موجهة نحو الموضوع أو إتيقا محبّة الخير الأسمى: حيث يحشر جوناس ضمن هذا الحقل الإتيقي بفلسفات أخلاق مختلفة، متباعدة، بل متناقضة أحياناً، من قبيل أخلاق أفلاطون وسبينوزا وكيركيغارد (Kierkegaard)، بل يصل إلى حدّ تضمين هذا التاريخ الفلسفي للأخلاق، أخلاق اليهود وأخلاق النصارى مستثنياً أخلاق الشرق ودياناتهم. كل هذه الأنماط من الأخلاق وصفات تعلق فيها الفعل البشري بموضوعة الخير الأسمى غاية قصوى له.

أما **الصنف الثاني** أو الإتيقا النقيض فيصفها جوناس بالإتيقا الذاتانية أو إتيقا الفعل من أجل الفعل وهي إتيقا تتجه نحو الذات، لا تنشغل بموضوع الفعل بل بكيف الفعل. هذه الإتيقا تجد عبارتها لدى الفلسفة الوجودية التي يزجّ فيها جوناس بفلسفات مختلفة من قبيل نيتشه، سارتر وهيدغر[15].

---

(15) Jonas, op. cit., p. 127.

وهنا نستنكر على جوناس تجميعه لفلسفات مختلفة لا تحمل الانشغال الإتيقي نفسه في موقف إتيقي متجانس من قبيل جينيالوجيا إرادة القوة لنيتشه =

مبدأ المسؤولية: يريده جوناس إتيقا أصيلة بريئة من سقم ما يسمّيه إتيقا الماضي التي وفق اعتباره فشلت في مقاربة سوية للفعل البشري باعتباره مبادئ ونتائج في آن. كيف المصالحة في أفعالنا إذن ما بين مبدأ ذاتي ومسؤولية أنطولوجية تجاه الإنسانية، بل تجاه المستقبل والوجود برمته؟

لعلّ هذه المعضلة دفعت جوناس إلى العودة إلى كانط ناحتاً مبدأه الإتيقي على منوال الأمر القطعي الكانطي. لكن إذا كان الأمر الأخلاقي الكانطي يقول: «اعمل بحسب ما يتفق مع القاعدة التي تمكّنك من أن تريد لها في الوقت نفسه أن تصبح قانوناً كونياً»، فإن الأمر الأنطولوجي للمسؤولية يقول: «اعمل بالطريقة التي تكون فيها نتائج عملك متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض»[16].

مسافة نظرية كبيرة تفصل ما بين ميتافيزيقا الواجب المتعالي اللاتاريخي وميتافيزيقا الوجود في زواله وحدثيته وقابليته للاندثار والفساد، تلك الفاصلة ما بين ميتافيزيقا عقل الأنوار وأنطولوجيا فينومينولوجيا المسؤولية.

= ووجودية القرار الأصيل لسارتر وأفق الأنطولوجيا الأساسية لهيدغر. حول علاقة جوناس بهيدغر انظر:

Dominique Janicaud, « En guise d'introduction à Hans Jonas », in *Esprit*, 1988, 7-8, pp. 163-167.

(16) H. Jonas, op. cit., p. 30.

2- لماذا نحت جوناس مبدأه الإتيقي إذن في لغة كانطية لم تعد قادرة على استيفاء هيئة إتيقا المستقبل؟

يذكر لنا جوناس أن حواره السرّي مع كانط قد بدأ باكراً في حياته العلمية، وهو اعتراف نعثر عليه في رواية تأوّل ذاتي يدلي بها جوناس إلى أحد أعداد مجلة **الدراسات الفينومينولوجية** قائلاً: «لقد كانت قراءتي الفلسفية الأولى، وإني لم أعد أعرف وفق أية صدفة حدث ذلك، هي قراءتي لـ **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** لكانط، حيث اعتقدت حينها أنني بصدد العثور على إيتوس للأنبياء وقد صار إلى مذهب عقلي. هذا الأمر جعلني أحسّ بأن هناك مواطن تقاطع ما بين الفلسفة والدين...»[17].

ما نفهمه إذن هو أن كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** (1785) لكانط، والذي يتضمن نظرية كانط الكاملة في الأمر القطعي[18]، هو الكتاب الفلسفي الأول الذي التقى به جوناس لقاء الصدفة على دربه المعرفي. هذا الكتاب رأى فيه جوناس إيتوساً للأنبياء، أي لعقول عصر الأنوار، وهو الذي رسم لجوناس مساره الفكري، فكان أن بدأ بالاشتغال على التجربة الدينية، أي الغنوص[19] في اتجاه البحث

---

(17) Hans Jonas, « La science comme vécu personnel », in *Études phénoménologiques*, n° 8, 1988, p. 15.

(18) E. Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 266-314.

ويتعلق الأمر بالباب الثاني من كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** حيث يخصصه كانط لبناء نظريته في الأمر القطعي بوصفها الأساس الميتافيزيقي نفسه لفلسفة الأخلاق.

(19) Voir « De la gnose au principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas », op. cit. =

عن صورة نبي جديد قادر على التنبؤ بمستقبل عصر التقنية وبالتالي على توجيه الفعل البشري توجيهاً كفيلاً بإنقاذ الإنسان من كارثة التقدم التكنولوجي[20].

إن ما تعلّمه جوناس من هذا الكتاب الفلسفي الأول في حياته الفكرية أمرين أساسيين: **الأول** إمكانية التعويل على الأخلاق في اتجاه توجيه ناجع للفعل البشري في علاقته بالعالم. أما **الثاني** فهو ضرورة تأسيس الأخلاق على مبدأ أسس ملزم كوني سمّاه كانط الأمر القطعي للواجب وسمّاه جوناس الأمر الأنطولوجي للمسؤولية.

لقاء نظري سعيد يجمع بين هذين المصنّفين في الأخلاق، لكن بينهما تقوم مسافة تقاس بقرنين من الزمن من عمل العقل وعودته المستمرة إلى نفسه متدبراً أمر بيته الفلسفي. إنها المسافة الفاصلة بين

= وفيه يصرح جوناس نفسه إلى محاوره غرايش (Greisch)، أي صاحب الترجمة الفرنسية للكتاب، حول انشغاله بالغنوص موضوعاً لنيل دكتوراه (1928): إن انشغاله بالغنوص كان بمحض العرض والصدفة وإن هيدغر هو الذي شجّعه على اقتحام مثل هذا المجال الجذاب وإن فلسفة الغنوص والدين بعامة صارت عنده منذ ذلك العهد إلى انشغال دائم استغرق عنده حياة برمتها. (المصدر نفسه، ص 7).

كيف ينظر فيلسوف الغنوص إلى المسؤولية الأخلاقية غير نظرة الكاهن إلى الخطيئة؟ لمزيد من التعرف على علاقة جوناس بالدين ورأيه فيه انظر:

Hans Jonas, « Heidegger et la théologie », in *Esprit*, 1988, 7-8, pp. 172-194.

F. Mann, « Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré », in Gilbert Hottois (éd.), op. cit., pp. 237-248.

(20) Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », in *Esprit*, Octobre 1990, n°10, pp. 72-88.

- Hans Jonas, « Technologie et responsabilité, pour une nouvelle éthique », in *Esprit*, Septembre 1974, n° 9, pp. 163-184.

ميتافيزيقا الذات وميتافيزيقا الوجود، أي بين أخلاق الواجب المتعالية اللاتاريخية التي تستقي مبدأها الأسمى من مبادئ ما قبلية في العقل البشري وبين إتيقا المسؤولية التي تتجذّر في صميم التجربة البشرية التاريخانية.

إلا أن جوناس لئن تدرّب على تعديل أوتاره الفلسفية داخل كتاب كانط في الأخلاق، ولئن شرّع لإتيقا المسؤولية في لغة الأمر القطعي الكانطي، فإنه يقترح إجراء تحوير جذري على الصياغة الكانطية، من أخلاق مبادئ بلا أنطولوجيا إلى إتيقا مسؤولية تستقي شروطها من رؤية أنطولوجية متكاملة. إن جوناس يعيب على كانط أنه بقي تحت سحر معقولية عصر الأنوار الطوباوية القائمة على وهم التقدم بالإنسانية نحو إمكانية اكتمالها.

في حين تفرض علينا التكنولوجيا الحالية أن نتواضع أكثر في آمالنا، المطلوب من إتيقا المستقبل هو الاشتغال على مبدأ إتيقي كفيل بالمحافظة على الإنسانية في وجودها نفسه، وهو أمر لم يكن مطروحاً أبداً على مفكّري عصر الأنوار.

إن عيوب الأخلاق الكانطية كما تأوّلها جوناس وأراد تجاوزها هي التالية:

1- إن الأمر القطعي الكانطي هو أمر قائم على اعتبار منطقي أكثر من قيامه على شروط أخلاقية، ذلك أن عبارات من قبيل «افعل - يحب - يمكن» الكانطية إنما لا تطلب غير التوافق بين نداء العقل العملي وقاعدة الفعل التي تنبع من تشريع كوني قبلي.

2- إن التصوّر الكانطي للأخلاق لا يضع في حسبانه البتّة

إمكانية أن يكفّ النوع البشري يوماً عن الوجود. . . فهي فلسفة لم يكن بوسعها أن تضع في اعتبارها أبداً إمكانية أن تكون سعادة الأجيال الحاضرة، إنما هي قائمة على تعاسة الأجيال القادمة.

3- إن الأمر الأخلاقي الكانطي يبقى محدوداً لأنه يتوجه إلى الفرد، فهو أمر أخلاقي ظرفي فحسب لا يستطيع أن يدخل في اعتباره النتائج البعيدة للفعل الأخلاقي، فأخلاق كانط هي أخلاق مبادئ لا تستوفي ماهيتها من مسؤولية موضوعية مرتبطة بالتجربة وبالتاريخ البشري، إنما من مبادئ ما قبلية لذات مستقلة متعالية.

4- لقد كان الحدس الأخلاقي الكانطي، في عبارات جوناس نفسه، أكبر مما أملاه عليه منطق نسقه الأخلاقي. لم تستطع فلسفة كانط الأخلاقية أن تكون إذن في حجم «جلالة حدسه الأخلاقي الذي أراد أن يعبّر عنه الأمر القطعي نفسه»[21]. أما عيوب الأخلاق الكانطية التي لا تغتفر فهي في إحصاء جوناس ثلاثة:

(1) صورية القانون الأخلاقي وخلوّه من أية دلالة أنطولوجية.

(2) اعتبار الطبيعة محايدة من وجهة نظر إتيقية.

(3) الفصل ما بين الواجب والوجود. ضدّ هذه الثغرات التي تتخلل أخلاق كانط، يقترح جوناس - وذلك في إطار النقلة التي يقترح إنجازها من نموذج ترنسندنتالي إلى تمثّل إيكولوجي للإتيقا - أن يؤسس الإتيقا على الأنطولوجيا.

---

(21) Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., pp. 30, 128-129.
- A-M. Roviello, « L’impératif kantien face aux technologies nouvelles », in *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, op. cit., pp. 49-68.

إن إتيقا المسؤولية تقترح بذلك مهمة جديدة على إتيقا المستقبل: معالجة الهوّة الفاصلة بين الوجود والواجب، بين ما يوجد في تجربتنا الحديثة التاريخية المباشرة وما ينبغي أن نفعل من أجل المحافظة على هذا الوجود وهذه التجربة وذاك المستقبل.

إن ما يسعى إليه جوناس هو إذن أن تصبح الأخلاق قسماً من الأنطولوجيا[22].

كيف ذلك؟ يجيب جوناس بإنه ينبغي علينا إعادة الإنسان إلى الطبيعة، وذلك ضدّ دعاة نزع القداسة عن العالم[23] وضدّ الفلسفة الحديثة كلها التي فصلت ما بين مملكة الإنسان القائمة على الحرية ومملكة الطبيعة التي تعكس الضرورة وبالتالي الخالية من كل دلالة إتيقية. ينبغي الردّ إذن على الأنتروبومرفية العدمية التي توجه كل التطور التقني العلمي والمعالجة الموضوعية لطبيعة محايدة من جهة إتيقية، بواسطة إعادة تنشيط فرضية الغائية[24].

إن الطبيعة التي يحدّثنا عنها جوناس إذن ليست هي ذات الطبيعة التي تصوّرها العقل الحديث بوصفها موضوع معرفة علمية، فهذا التصوّر الغائي للطبيعة الذي توهّم العقل الحديث طرده منذ ديكارت، يسترجعه جوناس في اتجاه اعتبار الطبيعة موضوعة إتيقية ينبغي أن

(22) Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 72. Jacques Dewitte, « Préservation de l'humanité et image de l'homme », in *Études phénoménologiques*, n° 8, 1988, p. 3.

(23) Hans Jonas, op. cit., p. 112.

(24) Gilbert Hottois, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », in *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, op. cit., pp. 17-36.

تدخل ضمن إتيقا المسؤولية. هذا التصوّر يمكن أن نلخّصه في النقاط التالية:

- يعتبر جوناس أن الطبيعة تتضمن ضرباً من الغائية المبثوثة في أدنى عناصر الحياة وصولاً إلى أقصاها، أي الإنسان بوصفه كائناً حرّاً صانع غايات، فالإنسان يسكنه هاجس غائي دائم هو هاجس تحويل المادة من أجل المحافظة عليها، أي بغاية مقاومة اللاوجود.

- إن الطبيعة البشرية تشارك الطبيعة الحيوية نمط الوجود نفسه، أي قوة التجدد في الكائن الحيّ، وهو أمر يعبّر عنه الإنسان من خلال تحويله المستمر للمادة إلى موضوعات غائية لمقاومة العدم.

- إن إتيقا جوناس تعطي مملكة الكائنات الحية قيمة في حدّ ذاتها. ههنا يصير النبات والحيوان من منزلة أداتية محضة (موضوعات تجربة) إلى موضوع لمسؤولية الإنسان.

- إنه لم يعد من واجبنا إذن أن نفعل في اتجاه خير الإنسان فحسب، إنما ينبغي علينا التفكير أيضاً في خير الأشياء الخارجة عنا، لأنها هي بما فيها يكون وجودنا ممكناً، ومن دونها قد نتحول إلى عدم[25].

إن مبدأ المسؤولية إذن يشتق دلالته من تصوّر أنطولوجي عام يؤسسه جوناس على أولوية قطعية مطلقة للأمر التالي:

«إن إنسانية ما تكون». لكن أي تصوّر للإنسانية يعمل في

(25) Stracham Donnelley, « Hans Jonas, la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité », in *Études phénoménologiques,* op. cit., pp. 77-90.

اتجاهه **مبدأ المسؤولية**؟ من المسؤول فينا ومن السائل؟ ههنا نعثر على إجابة لجوناس اعتبرها النقّاد والمفكّرون بعده ثغرة أساسية في تصوّره لإتيقا المسؤولية، ذلك أن المسؤولية عنده إنما هي علاقة قائمة على عدم التماثل بين السائل والمسؤول: إنها مسؤولية الأنا تجاه آخر لا ينبغي عليّ أن أطالبه بمسؤولية مماثلة. إن الآخر الذي أسأل عنه لا يماثلني فهو ليس بعد أنا، لأن هذا الآخر لم يوجد بعد، إنه يسكن المستقبل وأنا فقط من ينبغي أن يعمل في اتجاه ضمان وجود هذا الآخر في المستقبل. إنها مسؤولية تجاه الأجيال اللاحقة، أي تجاه المستقبل. إلا أن هذا المستقبل لم يوجد بعد.

هل هي مسؤولية تجاه اللاوجود؟

جوناس يجيب من دون تردد: «بل إنها مسؤولية تجاه الوجود نفسه»[26]، أي تجاه شرط إمكان الوجود في المستقبل. إنها إذن مسؤولية أنطولوجية وليست محض واجب صوري أخلاقي متعال، ويميّز جوناس في سياق هذا التصوّر الأنطولوجي بين ثلاثة أنماط من المسؤولية:

- المسؤولية الطبيعية وهي مسؤولية الآباء عن أبنائهم.

- المسؤولية التعاقدية، أي القائمة على عقد من قبيل ذلك القائم بين الموظف وصاحب العمل.

- والمسؤولية السياسية وهي مسؤولية السائس عن المسوّس ضمن المجتمع المدني[27].

---

(26) « De la gnose au principe responsabilité », op. cit., p. 16.

(27) Hans Jonas, *Le principe responsabilité,* op. cit., pp. 136-139.

لكن أي الأنماط يصلح نموذجاً للمسؤولية الأنطولوجية التي يبحث عنها جوناس؟

إنه نمط المسؤولية الطبيعية، أي مسؤولية الآباء عن أبنائهم. فما من مسؤولية أخرى تماثلها أصالة أنطولوجية فهي مسؤولية الإنسان/الأب تجاه الطفل، أي تجاه إمكانية الحياة نفسها في طابعها الهشّ وقابليتها للضرر والزوال. إنها مسؤولية قائمة على عدم التماثل ما بين السائل (الإبن) والمسؤول (الأب)[28].

هكذا يُظهر جوناس أن نموذج المسؤولية الأصيل إنما يتجلى أمام أعيننا في الطبيعة نفسها، فلمَ نبحث عنه بعيداً ولمَ نفرّط فيه إذن؟

إن إتيقا المسؤولية لا تبحث إذن عن موضعها النموذجي في العلاقات بين كهول راشدين ذوي ذوات متماثلة وحقوق متساوية، إنما تستقي نموذجها من العلاقة التي وهبتها لنا الطبيعة بين الآباء وأبنائهم.

لكن إلى أي حدّ يمكن اعتبار شعوب برمتها أطفالاً/أبناء لساسة/آباء لهم... وأية أبوّة سياسية ما زالت ممكنة في حضارة طلّقت هذه الأشكال من الوصاية والعبودية للنوع البشري منذ قرون من الزمن؟

3- إتيقا الخوف من المستقبل:

يتعلق الأمر بالمبدأ المنهجي الأساسي الذي تقوم عليه إتيقا

(28) Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., pp. 139-140.

المسؤولية، أي مبدأ استكشافية الخوف، وهي فرضية عمل أساسية عليها ينفتح الكتاب (1979) وإليها ينتهي. تتمثل هذه الفرضية في الانطلاق من استباق وتنبؤ بالكارثة من أجل اتخاذ الوجهة الكفيلة باجتناب وقوعها. هذا المعنى يأتي جوناس على ذكره على امتداد الكتاب في صياغات مختلفة، نذكر أهمها:

- إن التنبؤ بما سيحدث للإنسان - من جراء هذه التكنولوجيا العمياء - من تشويه وفساد هو وحده الكفيل بأن يهدينا إلى مفهوم الإنسان القادر على وقايتنا من كارثة كهذه[29].

- طالما بقي الخطر لدينا أمراً غير معروف، فإننا سنبقى على جهل بما ينبغي حمايته ولِمَ ينبغي علينا ذلك، فعلى عكس كل منطق وكل منهج، تنبع المعرفة في هذا المجال (الإتيقي) مما يضاد ذلك الذي ينبغي علينا أن نحمي أنفسنا منه.

- فالتعرف على الشرّ إذن لأيسر لدينا من التعرف على الخير. إن الشرّ لهو الأكثر ظهوراً وكثافة وهو بذلك أكثر إحراجاً لعقولنا من الخير، وربما يكون بوسع الإنسان أن يعيش في غياب الخير الأسمى، لكن ليس بوسعنا أن نحيا في حضور الشرّ الأسمى. إن تخميناً وتنبؤاً سيئاً لأكثر نجاعة لنا ههنا من أي معرفة بالخير والعدل والقيم النبيلة.

- وبالتالي إن مغامرة التكنولوجيا، بما فيها من مخاطرة قصوى، تتطلب إذن مجازفة تفكير قصوى في حجمها.

ماذا نفهم من «استباق الكارثة» الذي يعوّل عليه جوناس بوصلة

---

(29) Hans Jonas, *Le principe responsabilité,* op. cit., pp. 49-54.

تهتدي بها إتيقا المسؤولية؟ هي ضرب من حالة الاستنفار القصوى التي تخلّفها هذه النظرية الإتيقية في اتجاه إنذار للإنسانية وإقناع لرجال السياسة بضرورة الوعي بالخطر المحدق بحضارة عصر التقنية، وكأننا أمام بيداغوجيا للأطفال.

إن الخوف ههنا يكفّ عن أن يكون مجرد حالة نفسية فردية، ويكفّ الخوف أيضاً عن أن يكون خوفاً من المرض أو من الألم أو من الموت أو من الفشل... أو من أي سبب شخصي، إنه خوف كوني من النتائج المجهولة للتكنولوجيا الحالية التي تهدد الحياة على الأرض... هو خوف من المستقبل.

لذلك فالمهمة الأولى لإتيقا أصيلة هي الكشف عن المخاطر التي يتضمنها التطور التقني. وجوناس هنا لا يتحدث عن الاستعمالات السيئة للتكنولوجيا، بل أيضاً عن استعمالاتها الحسنة، فهي الأخرى تتضمن أخطر المخاطر. إن الخوف ههنا يصير إلى أداة معرفة، مثال ذلك ظاهرة الاستنساخ: انطلاقاً من هذا الاكتشاف يكتشف الإنسان فجأة قيمة أن يكون كائناً من أجل ذاته (لا من أجل غيره)، إن تحوّل الإنسان إلى موضوعة تكنولوجية أمر على خطر عظيم. يعطي جوناس على ذلك ثلاثة أمثلة: الاختبارات الخاصة بعلم الوراثة، مراقبة السلوك والتمديد في الحياة[30].

---

(30) Bernard Sève, « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », in Gilbert Hottois (éd.), op.cit., pp. 107-125.

II- إتيقا المستقبل ما بين يوطوبيا بلوخ وجينيالوجيا نيتشه:

إن كتاب **مبدأ المسؤولية** وإن استقى شروط إمكانه من الحضارة التكنولوجية الحالية، فإنه كتاب يريد صاحبه مصمماً مثالياً أوحداً لإتيقا المستقبل، لكن كيف يحدّثنا جوناس عن المستقبل؟ يتعلق الأمر بالتبشير لمستقبل من دون يوطوبيا، أي من دون حلم ولا أمل. وماذا يتبقى حينها من المستقبل غير الخوف من الكارثة أو انتظار العدم؟

لقد صاغ جوناس كتابه إذن على منوال عنوان كتاب **مبدأ الأمل** لأكبر العقول المصممة لليوطوبيا الحديثة، أي إرنست بلوخ. ف **مبدأ المسؤولية** هو إذن الردّ المباشر على اليوطوبيا الماركسية التي يمثّلها إرنست بلوخ في تصوّره للمستقبل بوصفه قائماً على مبدأ الأمل.

لكن لماذا الماركسية؟ ولماذا إرنست بلوخ نموذجاً؟ عن السؤال الأول يجيب جوناس: «لأن اليوطوبيا هي الروح الأكثر حميمية للماركسية، ولأنها إذن صناعتها الأكثر نبلاً وبالتالي الأكثر خطورة»[31]. أما عن إرنست بلوخ فهو - وفق تأويل جوناس - الماركسية نفسها، فمن يعرف كتابه **مبدأ الأمل** لا يحتاج إلى معرفة أكثر عن الماركسية برمتها. إن **مبدأ الأمل** لبلوخ هو، في تأويل جوناس له، العبارة النموذجية عن الرؤية التقدمية للعالم، وإن إرنست بلوخ لهو عند جوناس «فيلسوف اليوطوبيا بامتياز»[32].

فيم تتمثل هذه اليوطوبيا الماركسية التي يعتبرها جوناس أخطر فلسفة حدّثت عن المستقبل؟

---

(31) Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., pp. 211-212.

(32) Ibid, note p. 238.

إنها الفلسفة التي أخذت على عاتقها مهمة الدفاع عن المساواة بين البشر وعن تحقيق مجتمعات لا طبقية شرطاً وأفقاً لخير الإنسان وسعادته في المستقبل.

إنها بذلك يوطوبيا تقوم - في اعتبار جوناس - على مبدأ الأمل الحالم بمستقبل أفضل في مجتمع بلا طبقية. وبردّ كل الماركسية إلى كتاب بلوخ **مبدأ الأمل**، أي إلى يوطوبيا حالمة، يختزل جوناس اليوطوبيا بمجرد قيمة سيكولوجية تستهوي أعداداً كبرى من البشر وتدفعهم إلى الفعل والتضحيات. إن اليوطوبيا إذن حلم أطفال ينبغي أن نستيقظ منه من أجل الدخول في سنّ الرشد[33].

لكن أي بديل يقدّمه لنا جوناس لهذه اليوطوبيا القائمة على أيديولوجيا التقدم التي تصوّر لمستقبل تهدده الكارثة؟ إنه يدعونا بذلك إلى التخلص من الأمل للتلبّس بالخوف والرعب واليأس. إن منظّر إتيقا المستقبل إنما يستبدل ههنا قيمة سيكولوجية موجبة وناجعة، هي قيمة الأمل، بقيمة سيكولوجية سالبة ومدمرة وسوداوية. أوليست أحاسيس الخوف والرعب واليأس سوى مشاعر ارتكاسية قد لا تبقي من النوع البشري غير الانتحاريين والعدميين؟ وماذا يكون المستقبل من دون أمل غير مستقبل بلا أفق؟

أما لو قرأنا مشروع هانس جوناس لإتيقا المستقبل بعيون نيتشوية لافتضحت أمامنا هذه الإتيقا ومن دون أية شفقة، فنيتشه يمقت هذا الإحساس مقتاً رهيباً. إن إتيقا المستقبل ههنا، والتي تقوم على مبدأ المسؤولية، تؤول في تأويل نيتشوي إلى إتيقا الخطيئة

(33) Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 218.

وتأثيم البشر ويظهر لنا جوناس حينها في جلباب كاهن يهودي ما زال يعدّ ما تبقى في جرابه من صكوك الغفران. وهانس جوناس في كل ذلك إنما هو على علم راسخ برأي صاحب جينيالوجيا الأخلاق في مفهوم المسؤولية، لذلك نرى جوناس لا يقحم نيتشه في خطة كتابه إلا عرضاً، فهو لا يأتي على ذكره إلا في بعض صفحة يتيمة وفي سياق سالب خاص بتكنيس اليوطوبيا من أفق إتيقا المستقبل. ونيتشه يظهر في إستراتيجية استعمال جوناس له وسيلة لإسكات صوت اليوطوبيا، إنه الفلسفة المضادة لكل يوطوبيا، وذلك عن طريق المفهوم النيتشوي للإنسان الأسمى أو للإنسان القادم، إنسان لا يؤمن نيتشه نفسه بإمكانية ظهوره في تاريخ كوني مستقبلي أو في حالة نهائية تكتمل فيها سعادة البشر، إنما الإنسان الأسمى هو الإنسان نفسه الذي يبحث باستمرار عن تجاوزه لنفسه إلى ما لا نهاية وضمن أفق انفتاح لا متناهي[34].

---

(34) يشتغل نيتشه على ظاهرة المسؤولية في المقالة الثانية من **جينيالوجيا الأخلاق**، وتبدو هذه الظاهرة في تشخيص نيتشه لها بوصفها اختراعاً مسيحياً. إن المسؤولية تعني بالضبط عند نيتشه الإحساس بالخطأ، الإحساس بالذنب، إن الكاهن المسيحي هو إذن من اخترع قيمة المسؤولية، «فقط في يديّ الكاهن، هذا الفنان الحقيقي للشعور بالخطأ، بدأ هذا الشعور يتشكّل».

ويعلق دولوز على **جينيالوجيا الأخلاق** بوصفها تحتوي على أول سيكولوجيا للكاهن قائلاً: «إن ذلك الذي يعطي للضغينة شكلها، ذلك الذي يوجه الاتهام ويتابع مسعى الانتقام وذلك الذي يتجرأ على قلب القيم، إنما هو الكاهن، وبوجه أخص هو الكاهن اليهودي أو الكاهن في شكله اليهودي».

- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, P.U.F, 1962, p. 144.

إلا أن فلسفة نيتشه المضادة لليوطوبيا تنتهي في تأويل جوناس إلى فلسفة لا تؤمن بالمستقبل، لذلك يفضّل جوناس يوطوبيا ماركسية تأمل في المستقبل على جينيالوجيا نيتشه التي تهدف إلى اقتلاع كل فلسفات الأخلاق من جذورها الأولى، مشتغلة بذلك في أفق فلسفة أبعد من الخير والشرّ. ولا نعلم بأية حجة فلسفية أدخل جوناس فلسفة نيتشه في أفق أخلاق المسؤولية، والحال أنه يعلم جيداً أن نيتشه فلسفة مضادة لمشروعه برمته، وذلك لسببين: أن نيتشه لا ينخرط البتّة في أية حملة من حملات التبشير بالمستقبل: ماركسية كانت أو لاهوتية. ولأن نيتشه هو العدو اللدود لفلسفة المسؤولية، إنه «فيلسوف اللامسؤولية» على الإطلاق، كما يصرّح بذلك جوناس نفسه.

إن نيتشه ينقد المسؤولية بوصفها اختراعاً كهنوتياً وبوصفها نابعة من الإحساس بالخطيئة، أي بوصفها نابعة من القوى الارتكاسية. إن المسؤولية تبدو في جينيالوجيا نيتشه إذن قيمة عدمية ينبغي تحطيمها في اتجاه التطهر منها بواسطة لا مسؤولية مرحة. ضدّ هذا العقل صاحب «الرؤى الحالمة»[35] يسعى هانس جوناس إلى تأسيس الإتيقا على أنطولوجيا المسؤولية، لكن أي مسؤولية يجذّرها جوناس من جديد في عمق الوعي البشري، وأية عودة يسجلها شبح الكاهن ضدّ إمكان الإنسان الأسمى الذي يخلق قيّمه بنفسه؟!

إن ما بين عدمية نيتشه وأنطولوجيا جوناس يجد كانط مكانه،

= - Nietzsche, *La généalogie de la morale,* Livre de poche, Librairie Générale Française, 1990, 2ème dissertation, § 2, 3ème dissertation, § 20.

(35) Ibid, p. 214.

والواجب الأخلاقي منزلته، في مقابل مبدأ المسؤولية، وهو الأمر الذي حدا بجوناس نفسه إلى التعبير عن إتيقا المستقبل في لغة الأمر القطعي الكانطي.

إن الواجب الخلقي مهما كانت عيوبه التي أحصاها الفلاسفة، وبخاصة لكونه مجرد صياغة صورية وخالية من العلاقة بالأمبيريقي الحدثي البشري، إنما يبقى واجباً نابعاً من شروط إمكان الإنسان نفسه بوصفه قدرة على الفعل والتقدم نحو مملكة الخير الأسمى. وإن مفهوم المسؤولية، الذي يدّعي جوناس بأنه من نحته الخاص، إنما نعثر عليه لدى كانط نفسه[36]، لكن كانط اجتنب هذا المفهوم وفضّل تأسيس الأخلاق على مبدأ الواجب الذي يتجذّر في صميم الطبيعة البشرية نفسها، بدلاً من مبدأ المسؤولية الذي يعوّل جوناس على وجوده لدى بعض المثقفين والساسة.

فإذا كان كانط قد رفض أن يؤسس الأخلاق على مبدأ المسؤولية، فلأنه يعرف جيداً أن المسؤولية مفهوم ديني يؤثّم البشر ويجعلهم دوماً في وضع الخطيئة والوعي التعيس. وكانط صاحب الجغرافيا الأولى للعقل البشري يحرص بشكل شديد على أن يبقى للدين ما له وللفلسفة ما عليها، وهو معنى استعمله المفهوم الفلسفي للشرّ الجذري بدلاً من مفهوم الخطيئة حينما كان بصدد بناء فلسفته في الدين[37].

---

(36) E. Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine universelle du droit*, § 17, in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 527.

(37) E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres philosophiques*, op. cit., pp. 29-70.

ويمكن إحصاء نقاط الفرق ما بين أخلاق الواجب وإتيقا المسؤولية فيما يلي:

1- هو الفرق بين الواجب الذي ينبع من الإنسان، بوصفه مشرّعاً لأفعاله لأنه يستوفي ماهيته من حريته، والمسؤولية التي تؤثّم من دون اعتراف بأية حرية للإنسان.

2- هو الفرق بين فلسفة الأمل في تقدم الإنسان نحو السعادة والفضيلة وإتيقا الخوف من الكارثة.

3- هو الفرق بين فلسفة الإنسان وإتيقا الرعاع.

ففي مقابل تصوّر كوارثي للمستقبل وللعلم الحديث، وبدلاً من لوحة سوداوية لا تؤدي إلا إلى السقوط في أشكال العدمية والتطرف، ألا يكون النموذج الكانطي الذي حرص دوماً على المصالحة ما بين البعد المتعالي للإنسان وبعده التاريخي[38] نموذجاً كفيلاً بأن يوجه أنظارنا إلى المستقبل وجهة أكثر إيماناً بالإنسان وأملاً في مستقبله؟

III - حدود «مبدأ المسؤولية» في أفق الإتيقا المعاصرة:

يمكن أن نرسم حدود **مبدأ المسؤولية** لهانس جوناس من جهات أربع، هي نفسها تخوم لمساحة جملة الدلالة الممكنة لهذا المشروع[39]:

---

(38) Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.

Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Klincksieck, 1989.

(39) Gilbert Hottois, op. cit., pp. 14-24.

1- أما **الجهة الأولى** فتتعلق بطبيعة هذه الإتيقا بوصفها تنتمي إلى جنس المشاريع التأسيسية الكونية المطلقة للفعل البشري. إن مشروع جوناس ما زال يعتقد في إمكانية التأسيس للإتيقا تأسيساً ميتافزيقياً كونياً مطلقاً، وهو معنى عودته إلى كانط متملّكاً لصياغته المتعالية لمبدأ أخلاقي مطلق يعتقده جوناس كفيلاً بتوجيه ناجع للفعل البشري المدجج بآخر تكنولوجيا العصر الحالي. لقد كان جوناس يعتقد أن إتيقا في ضخامة التكنولوجيا الحالية ينبغي أن تؤسس بصفة مطلقة وكونية ضمن «الميتافيزيقا بوصفها مذهباً في الوجود»[40]. إلا أن تأسيساً فلسفياً عقلياً وكونياً صار اليوم أمراً قابلاً للنقد، بل هو ينتمي إلى عصر كلاسيكي تجاوزته كبار العقول الفلسفية المعاصرة التي يسكت عنها جوناس إهمالاً أو تجاهلاً أو لا مبالاة - وكلها لا تبرِّئ ذمته بأي حال من الأحوال - ونذكر من هذه العقول: فيتجنشتاين (Wittgenstein) وما يسمّى بالتذويب اللغوي للميتافيزيقا، هيدغر وما يسمّيه بتحطيم تاريخ الأنطولوجيا، دريدا ومشروع تفكيك الأنطولوجيا. أما من لا يزال ينخرط ضمن مشاريع التأسيس للفعل البشري من جنس كارل أوتو آبل، فإن مشروعه الإتيقي ينبني على الاعتراف بطبيعة حوارية حجاجية ذاتية لكل معقولية ولكل خطاب بشري. وهنا تظهر إتيقا جوناس في مرآة إتيقا آبل ضرباً من المناجاة الذاتية المغلقة على نفسها وعلى فرضياتها الكلاسيكية التي تجاوزها الزمن المعاصر للفلسفة، فعلى الرغم من أهمية نظرية المسؤولية التي يعتبرها آبل من أهمّ المشاريع الإتيقية

---

(40) Hans Jonas, op. cit., p. 72.

المعاصرة التي ينبغي أخذها «مأخذ الجدّ»[41]، فإن إتيقا جوناس التي تعتقد في إمكانية استنباط الواجب من الوجود إنما تسقط في مغالطة منطقية، وهي بذلك تنتهي في عيون آبل إلى إتيقا غير قادرة على استيفاء تأسيس للفعل البشري.

وهنا نشهد كيف تتجاوز إتيقا آبل، التي تعتبر نفسها إتيقا للنقاش مقترنة بالبُعد التاريخي للمسؤولية، إتيقا المسؤولية لجوناس التي سقطت في ضرب من «الميتافيزيقا الدوغمائية»[42]. يعتبر آبل إذن إتيقا جوناس، وإن كانت تكمل إتيقا المبادئ الكانطية، وذلك من جهة إضافة عنصر التاريخ الذي بالغ كانط في إهماله، إلا أنها من جهة التأسيس لمبدأ كونية العدالة، تأسيساً متعالياً وحرّاً من الميتافيزيقا في آن معاً، تسقط هذه الإتيقا فيما قبل أفق الأخلاق الكانطية[43].

2- أما العيب **الثاني** فينكشف في تصوّر جوناس للطبيعة بوصفها منظومة من الغايات، وهنا ينكشف مشروع جوناس مرتدّاً بنا إلى تصوّر مضاد للتصوّر الحديث للطبيعة، فالطبيعة مأخوذة ههنا في معنى أرسطي حسمت فيه الفلسفة الحديثة منذ ديكارت وكانط وهيغل. وحتى كانط الذي خصص للغائية كل القسم الثاني من **نقد ملكة الحكم** (1790)، فإن الغائية عنده بقيت في مستوى قرار متعال لميتافيزيقا «كما لو أن»، حيث يكون للغائية ضرباً من المنزلة التي للأفكار الناظمة في مجال العقل النظري.

---

(41) Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, op. cit., p. 28.

(42) Ibid, p. 30.

(43) Ibid, p. 32.

3- أما العيب الأساسي لإتيقا المسؤولية فهو التصوّر الكوارثي الذي يتبنّاه جوناس للتكنولوجيا الحالية، حيث يبدو جوناس وكأنه لا يدرك أو هو لا يريد أن يدرك غير الوجه السلبي تماماً من التقدم التكنولوجي لعصر التقنية. لنفترض أنه أقنعنا بذلك، فلمَ يرفض أن يرى في الكارثة والهوّة والعدم جزءاً من ماهية الإنسان ومن نمط إقامته في العالم بوصفه كائناً قادراً على تحمّل وجوده وعلى تغييره بكل حرية؟ أليس الإنسان ضرباً من التناقض ما بين القدرة على الوجود وعلى العدم والكارثة في آن؟ لمَ لا نتركه إذن يعيش مغامرة الحلم والكارثة؟ لمَ نفرض عليه منطقاً لمسؤولية تجد نموذجاً في وصاية الإله-الأب، نموذج لم يعد قادر على إقناع الإنسانية الحالية؟

4- وهنا نصل إلى الضريبة الكبرى لإتيقا المسؤولية، أي مبدأ عدم التماثل بين السائل والمسؤول، وهو مبدأ قد يعرّض الأمر القطعي الأخلاقي للمسؤولية إلى اعتراض يكشف آبل عن خطورته: إتيقا جوناس تفسح المجال أمام إمكانية تطبيقها من طرف إتيقا عنصرية. إن مبدأ المسؤولية لا يستطيع في تأويل آبل له أن يؤسس لحقّ المساواة بين جميع الناس، مثلاً لسكان العالم المتقدم بالنسبة إلى سكان العالم الثالث.

ما موقعنا إذن - نحن سكان العالم الثالث - من **مبدأ المسؤولية** لجوناس، ذلك أنه لا يسأل ههنا إلا من له القدرة على موضوع المسؤولية، وبخاصة أن القدرة هنا هي قدرة عملية تكنولوجية أساساً؟

خاتمة:

أي مستقبل لإتيقا جمعت ضدّها ألمع عقول الفلسفة الحديثة والمعاصرة: كانط وماركس ونيتشه وآبل؟ إنها إتيقا مضادة لكل أمل، لذلك أيضاً هي إتيقا خيبات الأمل الفلسفية التي يمكن إحصاؤها كما يلي:

- **أولاً** هي خيبة أمل فلسفية بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق الكانطية، وذلك بتشويهها لمبدأ الواجب الإنساني بمبدأ المسؤولية الكهنوتي.

- **وثانياً** هي خيبة أمل فلسفية بالنسبة إلى يوطوبيا إرنست بلوخ، وذلك بتحطيمها لمبدأ الأمل واستبداله بمبدأ الخوف من الكارثة.

- **وثالثاً** هي إتيقا مخيّبة لآمال نيتشه، حيث تعود بالإنسانية من جديد إلى جلباب الكاهن وجدران الكنيسة أملاً في صكوك غفران جديدة.

- **رابعاً** وفيها يخيّب جوناس آمال آبل وهابرماس، حيث تصير الإتيقا عنده إلى ضرب من المناجاة الذاتية التي لا تدخل في حسبانها العلاقة مع الآخر من جهة براديغم اللغة وإتيقا النقاش وفرضية الفضاء العمومي.

- **خامساً** وفيها يخيّب هانس جوناس آمال التكنولوجي حينما يصف كل هذا الجهد البشري في التقدم بالإنسان وفي صنع مصيره بوصفه الكارثة والشرّ الأقصى.

- **سادساً** وهي إتيقا تخيّب آمال العلماء حينما ترتد بهم إلى تصوّر غائي للطبيعة كنسته العلوم الحديثة من العقل البشري منذ زمن بعيد.

- **وسابعاً** هي إتيقا تخيّب آمال المواطن نفسه بوصفه مواطناً نشيطاً في المجتمع المدني، وذلك بسعيها إلى اعتباره رعية/أبناء يرزحون تحت وصاية الحاكم/الأب، وبخاصة أن هذا المواطن قد دفع الكثير كي ينزع عنه جبّة الرعاع ويصير إلى مواطن حرّ يشارك في بناء الفضاء العمومي وسياسته.

الفصل الخامس

تحليلية الجميل أو في ذاتية الكوني
عناصر الحداثة الجمالية لدى كانط

تقديم:

لئن درج الفلاسفة القدامى على تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة أنواع من العلوم، هي الفيزياء والإتيقا والمنطق[1]، فإن الفلاسفة المحدثين قد أدرجوا، ضمن مجال الفلسفة، ملكة تفكّر إضافية تحمل اسم «الإستطيقا»، وعليه أصبحت الفلسفة لديهم «فلسفة نظرية» تتعلّق بالطبيعة وتحمل اسم «الميتافيزيقا»، و«فلسفة عملية» تتعلق بالفعل البشري، وتسمّى «فلسفة الأخلاق» و«إستطيقا»، وتخصّ مجال «الإحساس» بعامة[2].

إن المتأمل في هذين الضربين من جغرافية الفلسفة يتبادر لذهنه

(1) وهو تقسيم نجده عند أرسطو في الأرغنون. كتاب المواضع (الطوبيقا) I، 14، 105 ب 19.

(2) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*. Première introduction, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1985, pp. 21-23.

للتوّ السؤال التالي: ما الذي دفع بالمحدثين إلى جعل الفلسفة تتّسع إلى أكثر من ميتافيزيقا للطبيعة وميتافيزيقا للأخلاق، أي إلى اكتشاف الإستطيقا التي لم يشأ القدامى أن يرتفعوا بها إلى مرتبة العلوم الشريفة الجديرة باهتمام الفيلسوف؟ لمَ احتاج الفيلسوف الحديث إلى اكتشاف مهارة تفلسف إضافية، ألِنقصٍ في أدوات الفلسفة التقليدية أم لحدث طارئ غيّر طريقة تمثّل الإنسان لمكانته في العالم ما دفع بالفيلسوف الحديث إلى إعادة ترتيب البيت الفلسفي بعامة؟

إن غرضنا في هذا القول هو بيان شروط **ولادة الإستطيقا** بوصفها حدثاً فلسفياً تزامن في الفلسفة الحديثة مع ظهور إشكالية **الذاتية** أنموذجاً عبّر به فلاسفة العصور الحديثة عن طريقة المحدثين في تمثّلهم لمكانة الإنسان في العالم ولعلاقته بالطبيعة. إن ظهور الإستطيقا ليس إذن بالأمر الهجين ولا هي بخاطرة مرّت بذهن السكولاستيكي الفيلولوجي الألماني الكساندر غوتليب بومغارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten)[3]، بل ظهرت عن حاجة فلسفية إلى التفكّر في مجال أقصته الفلسفة التقليدية من اعتبارها هو مجال المحسوس الذي لا يتمتع بشرف المعقول.

لا يقصد هذا البحث إلى استعراض تاريخ اشتغال الفلسفة على الفنّ، إنما يطلب بيان شروط ولادة فلسفة الفنّ نفسها من جهة ما

---

(3) - هو الكسندر غوتليب بومغارتن (1714-1762)، تلميذ وولف، اشتهر لدى المعاصرين بعد نشره ما بين 1750 و1758 كتابه **الإستطيقا** (Aesthetica) في مجلدين، حيث استعمل لأول مرة مصطلح إستطيقا للإشارة إلى القول الفلسفي في الجمال. كذلك هو معروف لدى قرّاء كانط بكتابه **الميتافيزيقا**، حيث اعتمده متناً لدروسه الرسمية.

هي إستطيقا، أي من حيث هي قد أصبحت مقاماً جديداً للتفكير **في الفنّ** ميّز موقف المحدثين عن موقف اليونان تمييزاً حاداً، لذلك هو مدخل إلى فلسفة الفنّ، وفي معنى أدق هو مساءلة الفنّ من جهة محددة هي مسألة «دخول الفنّ في أفق الإستطيقا»[4]، بحسب عبارة لهيدغر، نحن نفهمها بوصفها إشارة إلى مولد الإستطيقا، أي إلى مولد الخطاب الفلسفي في الفنّ في ضوء إشكالية الذاتية، وذلك على وجه الخصوص مع كانط ضمن كتابه الشهير **نقد ملكة الحكم**، فإن كانط في هذا الكتاب قد استأنف القول في الجمال الذي سنّه بومغارتن تحت عنوان الإستطيقا، وذلك بقصد إعطائه أساساً فلسفياً متعالياً، وهو ما صار اليوم مقرراً بوصفه، بحسب عبارة غادامير، «ولادة الإستطيقا الفلسفية بالمعنى الأخصّ للكلمة وتأسيسها مع كانط»[5].

ونحن في هذا البحث سوف ندرس **أولاً** مولد «الإستطيقا» لفظاً ثم مفهوماً؛ **وثانياً** دراسة طبيعة العلاقة بين الإستطيقا والذاتية؛ **وثالثاً** وأخيراً فتح الإستطيقا على مسألة التواصلية بعامة، انطلاقاً من التسليم بأن الفنّ هو أعلى درجات التواصل الكوني بين البشر.

---

(4) M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1992, p. 100.

(5) Hans Georg Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, p. 141.

I - ما هي الإستطيقا؟

1- مولد المفهوم لدى بومغارتن:

أ- اللفظ:

ينطلق بومغارتن من المماثلة التالية: كما أنه قد وقع نحت عبارة λογικη (Logikè)، أي علم ما هو بيّن أو المنطق، من لفظة λογικος (Logikos)، أي ما هو بيّن أو المنطقي، كذلك يمكن نحت عبارة αισθητικη (Aisthètikè)، أي العلم بالمحسوس، من لفظة αισθητος (Aisthètos)، أي ما هو محسوس[(6)]. ولذلك فإن المعنى الحرفي أو الأولي للفظة إستطيقا (αισθητικη، Esthétique) هو مرادف لما تعنيه لفظة (Sentio) في اللاتيني، أي الإحساس بعامة أكان ناجماً عن حسّ ظاهر أو عن حسّ باطن.

ب - المفهوم:

إن الإستطيقا لم تصبح مفهوماً، أي مصطلحاً معتمداً لتخريج دلالة أو مسألة فلسفية صارمة، إلا مع بومغارتن. وقد ظهر المفهوم لأول مرة في آخر كتابه **تأملات فلسفية في بعض الموضوعات المتعلقة بماهية الشّعر** (1735)[(7)]، حيث اعتمد تمييزاً قديماً بين αισθητα (Aisthèta)، أي الأشياء المحسوسة، وνοητα

---

(6) A. G. Baumgarten, *Esthétique,* précédée des *Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la métaphysique*, traduction, présentation et notes par Jean-Yves Pranchère, Paris, Éditions de L'Herne, 1988, p. 246.

(7) Ibid, pp. 75-76.

(Noèta)، أي الأشياء المعقولة، لتخريج مصطلح الإستطيقا، بحيث إذا كان القول في الأشياء المعقولة هو موضوع المنطق، فإن القول في الأشياء المحسوسة هو موضوع الإستطيقا. كذلك خصص بومغارتن في كتاب **الميتافيزيقا** (1739) اهتماماً خاصاً بالإستطيقا نزّلها فيه منزلة أحد العلوم التي تتألف منها الميتافيزيقا إلى جوار علم النفس والمنطق[8].

أما في كتاب **الإستطيقا** نفسه (1750)، فإننا نجد في الفقرة الأولى من مقدماته تعريفاً دقيقاً وجامعاً لموضوعها هو أن الإستطيقا تعني «علم المعرفة بالمحسوس»[9]، لكن هذا التعريف ينبغي ألا يؤخذ في معناه السائد، فإن بومغارتن يذهب بهذا التعريف مذهباً طريفاً هو فهم المحسوس بوصفه يجد في ظاهرة الجمال كماله الخاص. إنه يفترض أن الجمال هو أكمل درجات المحسوس، ومن ثمة هو أحد أشكال الحقيقة، بل هو الحقيقة نفسها من جهة ما هي محسوسة. إن الإستطيقا هي إذن علم اكتمال المعرفة بالمحسوس[10]، إنها تسمية ولا شكّ تثير بعض الغموض عند المتفلسفة الذين تعوّدوا الفصل الحادّ بين العلم والفنّ، وهو غموض جعل بومغارتن نفسه يتراوح في الإشارة إلى غرض الإستطيقا بأسماء متعددة ومتباينة أحياناً مثل «نظرية الفنون الحرة» أو «غنوصيولوجيا دنيا» (Gnoséologie inférieure) أو «فنّ جمال التفكير» (Art de la

---

(8) A. G. Baumgarten, *Esthétique*, op. cit., p. 79.

(9) Ibid, p. 121.

(10) Ibid, p. 127.

(Art de l'analogon «فنّ المماثل للعقل» أو beauté du penser de la raison)[11].

وهذه القرابة التي أرادها بومغارتن بين الجمال والحقيقة، أي بين الإستطيقا والمنطق، قد أدّت به إلى اعتبار الإستطيقا ضرباً من ميتافيزيقا الجمال. لقد كان مشروعه هو التأسيس الميتافيزيقي للقواعد الكلاسيكية للفنّ والذوق، وهي قواعد يجمعها بومغارتن لأول مرة في عرض منطقي تام[12].

II - الإستطيقا والذاتية:

إن قصدنا هنا هو أن نبيّن كيف أن الإستطيقا قد أخذت مع كانط في صياغة بنيتها الفلسفية الحاسمة، وهذا الدخول قد تزامن في الحقيقة مع تحوّل في بنية الفلسفة نفسها، إذ أن الفلسفة مع كانط قد أفلحت أخيراً، بعد محاولات ديكارت ولوك (Locke) وبيركلي (Berkeley) وهيوم، في تأسيس المسائل الأساسية للفلسفة الحديثة على إشكالية الذاتية تأسيساً داخلياً. لذلك فإن غرضنا هو التساؤل عن هذا التزامن الذي حصل ما بين تأسّس الفلسفة على الذاتية ودخول الفنّ في أفق الإستطيقا. وبعامة إن المطلوب هو معالجة هذه الصعوبة: ما هي طبيعة العلاقة ما بين الإستطيقا والذاتية؟

1- مفهوم الذاتية:

إذا كانت الولادة الفلسفية لمسألة «الذات» (Sujet) ترجع إلى

---

(11) A. G. Baumgarten, *Esthétique*, op. cit., p. 121.

(12) Ibid, pp. 151 sq. Cf. Présentation du traducteur.

التأملات الميتافيزيقية لديكارت (1641) - وإن كنا قد أصبحنا اليوم نعلم أنه لم يستعمل هذا المصطلح بهذا المعنى وإنما عبّر عنه بصيغة «أنا أفكر» - فإن صياغة الدلالة الحديثة لمصطلحات «الذاتي» و«الموضوعي»، ثم «الذاتية» و«الموضوعية» لاحقاً مع أقطاب المثالية الألمانية بدءاً من فيخته، إنما هو حدث متأخر جداً عن مولد الكوجيتو الديكارتي. فإن مؤرّخي المسألة يشيرون إلى أن بومغارتن[13] هو أول من استعمل بشكل صناعي صفتيّ «الذاتي» و«الموضوعي» في دلالتهما الحديثة، حيث نقل مصطلحيّ الذاتي والموضوعي من دلالتهما المنطقية، أي دلالة الحامل والمحمول، إلى دلالة جديدة، بموجبها يدل الموضوعي على «الحقيقة الميتافيزيقية» والذاتي على «التمثيل (Représentation) الذي في النفس لما هو حقيقي من جهة موضوعية»[14].

على أن مفهوم «الذات» ومن ثمة مصطلحيّ الذاتي والموضوعي، إنما لم تصبح مستعملة استعمالاً صناعياً وصارماً في دلالتها الحديثة إلا مع كانط ضمن **نقد العقل المحض**. ففي هذا الكتاب يعمد كانط ليس فقط إلى التوسيع من استعمالات مصطلح «الذات» ليشمل دلالات «الأنا» و«الأنا أفكّر» و«الوعي» و«الوعي بالذات»، وبوجهٍ ما العقل الإنساني بعامة، بل هو يقدّم صياغة دقيقة

---

(13) A. G. Baumgarten, *Esthétique*, op. cit., pp. 151-152.

(14) Jocelyn Benoist, « La subjectivité », in *Notions de philosophie II*, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1995.

وصريحة لمفهوم «الذات المفكّرة» (Sujet pensant)[15]. إنه مع كانط يصبح مفهوم الذات والموضوع مصطلحين ناظمين لجملة مفاصل إشكاليته، وذلك لا ينطبق فقط على نظرية المعرفة، ولا على المسألة العملية، بل، وهو ما يهمنا هنا، على مسألة التأسيس الفلسفي للإستطيقا.

2- الذاتية بوصفها شرط إمكان الإستطيقا:

إن الإحالة على **إستطيقا** بومغارتن بوصفها أول كتاب تظهر فيه الدلالة الحديثة لمصطلحيّ الإستطيقا والذاتية في الوقت نفسه، يساعدنا مساعدة كبيرة على تبيّن نوع التحضير الفلسفي الذي حققه بومغارتن، سواء من حيث المصطلحات أو من حيث المسائل، لما سوف يضطلع به كانط من تأسيس متعالٍ للإستطيقا بوصفها إستطيقا الذاتية. فإن ما نعثر عليه لدى بومغارتن في شكل عرض منطقي لقواعد إنتاج الجمال، نجده لدى كانط في صيغة تحليلية للجميل تريد أن تكون متعالية، أي قادرة على تأسيس شروط إمكان الحكم الجمالي بشكل قبلي.

إن الأمر لا يتعلق رغم ذلك بمجرد تطبيق لمبدأ الذاتية النظري الذي ضُبط ضمن **نقد العقل المحض** في حقل مغاير هو الإستطيقا، بل إن كانط نفسه يؤكد أن الذاتية لا تبلغ دلالتها الثرية إلا ضمن **نقد ملكة الحكم**: إن الذاتية التي نقصد إلى إيضاحها هي بالتحديد

(15) E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction d'Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1980, p. 175.

الذاتية الإستطيقية. فإن كانط قد افتتح الفقرة الأولى من **نقد ملكة الحكم** بالتنبيه إلى أن التمييز بين الجميل والذي ليس بجميل لا يتم من طريق الذهن، فهو ليس موضوع معرفة وإنما بإحالته على «الذات (Sujet) وعلى الشعور باللذة والألم اللذين من شأنها، فإن حكم الذوق ليس بذلك حكم معرفة، فهو ليس بحكم منطقي بل هو إستطيقي، بمعنى هو حكم لا يمكن أن يكون المبدأ المعيّن له شيئاً آخر إلا ذاتياً (Subjectif)»(16).

إن **نقد ملكة الحكم** هو بمثابة تفصيل لهذا التلازم الداخلي بين الذات وبين الشعور باللذة والألم اللذين من شأنها، أي بين الذاتي والإستطيقي. إن حكم الذوق ليس حكم معرفة لأنه لا يتعلق بموضوع خارجي، ومن أجل أنه ليس حكم معرفة فهو ليس حكماً منطقياً. علينا إذن أن نفهم الحكم الذوقي من جهة الذات وحدها، أي من جهة لا يكون المطلوب فيها أن نعرف موضوعاً ما، بل أن نحكم على شيء ما بأنه جميل أو غير جميل. إن الذات هي مصدر ليس فقط لمعيار الحكم بل لإمكانية الحكم نفسها، فالذوق يعمل في نطاق المخيلة التي تستند إلى الشعور باللذة والألم، وبهذا المعنى الدقيق هو إستطيقي. فالإستطيقي ذاتي محض من أجل أنه ليس له من أساس سوى الشعور باللذة والألم. هنا ينبغي أن نبيّن مفهوم الشعور (Sentiment) ووجه تمييزه عن «الإحساس» (Sensation):

---

(16) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1985, § 1, pp. 129-130.

فالشعور إحساس مخصوص يختلف عن معنى الإحساس إذا أخذناه في معنى «تمثّل شيء» أو موضوع ما، أي في نطاق مسألة المعرفة حيث تؤدي الحواس دور تقبّل الحدوس الحسية؛ إن الشعور هو إحساس لكنه لا يتعلق بالموضوع مثل الإحساس في نطاق مسألة المعرفة، بل هو يتعلق بالذات وحدها. إن الشعور ذاتي محض لا يصلح حتى لمعرفة الذات لتنفسها. إنه «ما ينبغي أن يبقى دوماً ذاتياً محضاً»[17].

ومن حيث أن بنية الذات هنا هي مبسوطة من قبل كانط من خلال مفهوم «الذوق»، فإن تحليلية الجميل هي بمثابة بسط متدرج للحكم الذوقي مفحوصاً عنه طبقاً للوظائف المنطقية للحكم، وهي أربع: الكيف والكم والعلاقة والجهة.

فأما الفحص عن الحكم الذوقي من جهة الكيف (مسألة المصلحة) فإن أهمّ ما ينبغي الاحتفاظ به هو التمييز الكانطي بين الجميل (Le beau) والممتع (L'agréable) والخيّر (Le bien)، ومن ثمة التمييز بين ضروب الإشباع التي من شأن كل منها، وبخاصة أن الإشباع الذي يعيّن حكم الذوق هو مستقل عن كل مصلحة، على خلاف الممتع والخير فهُما مرتبطان دوماً بمصلحة ما، فالجميل هو ما كان موضوعاً «لإشباع أو ألم على نحو مستقل عن كل مصلحة»[18]. وأما الفحص عن الحكم الذوقي من جهة الكم (مسألة المفهوم) فإن أهمّ ما نخرج به منه هو أطروحة كانط الشهيرة من أن

---

(17) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 3, pp. 132-134.

(18) Ibid, §5, p. 139.

«الجميل هو ما يمتع على نحو كوني ومن دون مفهوم»[19]. وأما الفحص عنه من جهة العلاقة (مسألة الغائية) فإن أهمّ مكسب نظري هنا هو التنبيه إلى أن الحكم الذوقي ليس له من الغائية سوى صورتها فحسب، فهو لئن كان يتأسس على غائية ما فهي غائية من دون غاية، إنه حكم مستقل عن كل انجذاب أو عاطفة، ولذلك فإن تعريف الجمال هو: إن « الجمال هو الصورة التي من شأن غائية موضوع ما، من حيث هي مدركة في هذا الموضوع من دون تمثّل ما»[20]. وأخيراً فإن النتيجة الكبرى للفحص عن حكم الذوق من حيث الجهة (La modalité) (مسألة الضرورة) فهي تتعلق بطبيعة الإشباع الذي يوفره الجميل، هل هو مشروط أو لازم في نفسه؟ وأهمّ ما ينتهي إليه كانط هو الإقرار بنحو من «الضرورة الذاتية»، التي تستمد شرط إمكانها من ضرب من «الحسّ المشترك» (Un sens commun) الذي، من حيث هو قائم على نحو من «الانخراط الكوني» (Adhésion universelle) في الحكم الذوقي، يضفي على تلك الضرورة الذاتية نمطاً من الضرورة الموضوعية، بحيث أن التعريف الرابع والأخير للجميل هو إن «الجميل هو ما هو معروف من دون مفهوم بوصفه موضوعاً لإشباع ضروري»[21].

III - الإستطيقا مقام للتواصل: الفنّ ومسألة الكونية

إن النتيجة العامة لتحليلية الجميل هي أن الذوق «ملكة حكم

---

(19) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 9, p. 150.

(20) Ibid, § 17, p. 171.

(21) Ibid, § 22, p. 176.

وتقويم لموضوع ما بالإضافة إلى القانونية الحرة للمخيلة»[22]. إن الصعوبة هنا تكمن في الحديث عن مخيلة حرة ورغم ذلك مطابقة لقانون ما، والحال أن من يهب القانون هو الذهن. لذلك فالرهان هو بيان كيف أن الذوق ليس اعتباطياً وإنما يتوافق مع نمط خاص من القانونية لا بدّ من استكشافها. ونحن نعرف منذ الآن أن أحكام الذوق ليست معيّنة للموضوعات بل هي نتيجة تفكّر (Réflexion) الذات في الشعور باللذة والألم الذين من شأنها.

بيد أنه علينا أن ننبّه هنا إلى أن كانط قد أقحم تمييزاً طريفاً بين ضربين من الأشياء التي تمتع من نفسها، هما الجميل (Le beau) والجليل (Le sublime)، ومن ثمة هو قد وسّع توسيعاً حاسماً مجال الإستطيقا وصار يتحدّث عن نوعين متباينين من الأحكام الإستطيقية: نوع خاص بالجميل ونوع خاص بالجليل. أما عن الفرق بين المفهومين فإن الجميل متعلق بشيء محدود، من جهة الكيف، وفي نطاق الاشتغال على مفهوم غير متعيّن من مفهومات الذهن، وهو مصاحَب مباشرة بشعور بعلوّ الحياة والانجذاب ولعب المخيلة؛ في حين أن الجليل هو متعلق بشيء لا محدود، من جهة الكمّ، وفي نطاق مفهوم غير متعيّن من مفهومات العقل، ومصاحَب بشعور لا يحدث إلا على نحو غير مباشر[23].

ومن أجل أن أحكام الجليل، مثلها مثل أحكام الجميل، أحكام إستطيقية، فإن كانط قد أخذ آخر المطاف في استنباط موحّد للحكم

(22) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 22, p. 177.

(23) Ibid, § 23, p. 182.

الذوقي الذي تتأسس عليه تلك الأحكام جميعاً. وإن أهمّ نتيجتن لهذا الاستنباط هما: **أولاً** أن «مبدأ الذوق هو المبدأ الذاتي الذي من شأن ملكة الحكم بعامة»[24]، **وثانياً** إقرار مبدأ «تواصلية (Communicabilité) الإحساس»[25] الإنساني.

إن القراءات المعاصرة لكتاب **نقد ملكة الحكم**، وبخاصة تلك التي أخذت تعتبر التواصل بين الذوات مشكلاً جوهرياً للعقل الفلسفي، قد وجدت فيه طرافة قوية، وذلك بخاصة من جهة مفهوم «الحسّ المشترك» الذي بسطه كانط في الفقرة 40 من هذا الكتاب. ومن أجل أن إحدى مقومات إشكالية التنوير التي التحم بها كانط هو رهان الكونية، فإن هذه القراءات قد انتهت إلى ما يشبه المقام المتحكّم في وجه الاستفادة من الحلقة الثالثة والأخيرة من المتن النقدي، ألا وهو الدفع بالبحث نحو مساءلة جديدة لطبيعة العلاقة بين مبدأ الذاتية ورهان الكونية الذي يشدّ كل طرح جدّي لمسألة التواصل.

1- الذوق بوصفه حسّاً مشتركاً:

إذا كان حكم الذوق ليس له ضرورة حكم المعرفة ولا كونيته، فهو رغم ذلك ينطوي على نمط يخصّه من الضرورة ومن الكونية، وحسب كانط يمكن للشعور باللذة والألم أن يؤدّي هذا الدور، فهو لئن كان بلا مفهوم، فهو كوني. من أجل ذلك لا بدّ من توفر نوع من «الحسّ المشترك» حتى يصبح حكم الذوق ممكناً. إن المقصود بذلك

---

(24) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 35.

(25) Ibid, § 39.

ليس «الحسّ السليم» (Le bon sens)، فهذا الأخير لا يحكم بواسطة الشعور وانما بواسطة المفاهيم. لذلك يحدد كانط الحسّ المشترك بأنه «مفعول ناتج عن الأداء الحرّ لملكات المعرفة التي لنا»(26).

إن الجديد في الفقرة 40 من **نقد ملكة الحكم** هو أن قصد كانط لم يعد موجهاً إلى بسط معنى الحكم الذوقي بوصفه متعلقاً بالجميل أو بالجليل، بل صار متعلقاً بتحديد طريف لمفهوم الذوق بوصفه ضرباً مخصوصاً من «الحسّ المشترك». فأما معنى «الحسّ» فينبغي ألا يؤخذ في دلالته المعرفية، أي بوصفه حسّاً، أي آلة لتقبّل الحدوس الحسية، بل إن كانط قد انطلق من تملك جديد للمعنى التقليدي للذهن المشترك (L'entendement commun) أو بادئ الرأي، أي الذهن قبل اكتساب المعارف من حيث هو ما يميز بني البشر بعامة، لكنه قد أضفى عليه دلالة أكثر دقة هي أن المقصود هو «فكرة حسّ مشترك بين الجميع (Un sens commun à tous)، بمعنى فكرة ملكة الحكم هي في التفكّر الذي من شأنها أن تضع في الحسبان، من جهة ما تفكّر على نحو قبلي، نمط التمثيل الذي من شأن الناس جميعاً، وذلك من أجل أن تبسط بوجه ما حكم العقل الإنساني في جملته، ومن ثمة أن تفلت من الوهم الذي، ومن حيث هو ناجم عن شروط ذاتية متعلقة بالجزئي، يحدث على الحكم تأثيراً سيئاً»(27).

إن معنى الذوق هنا هو أنه حسّ مشترك ينطلق من الذات التي تتفكّر في الشعور الذي من شأنها، لكنها لا تفعل ذلك إلا من أجل أنها تفترض قبلياً أن ذلك الحكم موافق لنمط التمثيل الذي من شأن

(26) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 20, pp. 173-174.

(27) Ibid, § 40, p. 244.

الناس جميعاً. وهكذا فإن حكم الذوق هو في آن واحد حكم الذات بقدر ما هو حكم العقل الإنساني في جملته من حيث ما هو نحو من الحسّ المشترك بين الجميع.

2- الحكم الذوقي بين الذاتية والكونية:

إنه لئن أكد كانط منذ الفقرة 8 من **نقد ملكة الحكم** أن «كونية الإشباع في الحكم الذوقي لا تُتمثّل إلا ذاتياً»[28]، فهو ما لبث يؤكّد في الوقت نفسه على حاجة الحكم الذوقي إلى نوع من «الانخراط الكوني» في ذلك الحكم حتى ينطوي على قدر من الضرورة، لذلك يفترِض كانط أن شرط أن يكون الحكم الذوقي ضرورياً هو استناده إلى حسّ مشترك ليس له هنا أي وظيفة سوى إضفاء مسحة من الكونية على الحكم الذوقي، فالحكم الذوقي إستطيقي من جهة ما هو متأسس على الذاتي، أي على الشعور باللذة والألم الإنسانيين، لكنه من جهة أخرى حكم من جهة ما هو متأسس على الحسّ المشترك بوصفه هو بالتحديد ملكة حكم تؤدي هنا دور العقل الإنساني في جملته في مجال ليس له أن يعرف ولا أن يفكر في الموضوعات وإنما أن يتفكّر في نشاط الذات نفسها فحسب. فالذوق حسّ مشترك من جهة ما هو حسّ **أولاً** ومن جهة ما هو مشترك **ثانياً**. إن الحسّ يعني هنا «الشعور باللذة»[29]، لكنه مشترك لأنه قابل للتواصل مع الذوات الأخرى. وهكذا نخلص إلى النتيجة الجامعة التالية: إنه «يمكننا أن نعرّف الذوق بأنه ملكة الحكم على ما يجعل

(28) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 8, p. 142.

(29) Ibid, § 40, p. 247.

الشعور الذي يوفره لنا تمثّل معيّن قابلاً للتواصل على نحو كوني، من دون توسط أي مفهوم»[30].

خاتمة: حدود الإستطيقا الكانطية

إن كانط لئن أفلح في رسم معالم التأسيس الحديث لفلسفة الفنّ على الذاتية، ومن ثمة ضبط وجه دخول الفنّ في أفق الإستطيقا، فإن مشروعه قد ظلّ يعاني من بعض الصعوبات الجوهرية، فهو ظلّ يفكر في الجمال على منوال الجمال الطبيعي، وليس على منوال الجمال الفني بحدّ ذاته (هيغل)؛ كذلك بقي ينظر إلى الفنّ في صلة وطيدة بالأخلاق (نيتشه)؛ وهو آخر الأمر قد أهمل البُعد التاريخي والاجتماعي للفنّ (أدورنو).

ورغم ذلك فإن التواصلية (Communicabilité) هي المكسب الفلسفي من إستطيقا كانط، سواء من جهة المصاعب التي تنطوي عليها (النقيضة التي تقع فيها ملكة الحكم الإستطيقي بين الأطروحة القائلة بإن حكم الذوق لا يتأسس على مفهومات، وإلا صار ممكناً الجدال في شأنه، والأطروحة المضادة القائلة بإن حكم الذوق مؤسس على مفهومات وإلا لن نستطيع حتى أن نتناقش في شأنه)[31]، أو من جهة الآفاق التي فتحتها للفلسفة المعاصرة، مثلاً قراءتها السياسية لمفهوم الحسّ المشترك ومسألة التواصل (حنّا آرندت)[32].

---

(30) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 40, p. 247.

(31) Ibid, § 56, p. 299.

(32) Hannah Arendt, *Juger : sur la philosophie politique de Kant,* traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991, septième conférence, pp. 68 sq. Aussi : Pierre Livet, « Sens commun et politique », in *Esprit,* 1988, n° 7-8, pp. 50-55.

الفصل السادس

دريدا قارئاً كانط
أو التفكيك والإستطيقا

تقديم:

يتعلق الأمر في هذه المقالة ببسط بعض الملامح الأساسية لتفكيكية يقترحها دريدا لكتاب **نقد ملكة الحكم**[1] لكانط في كتاب يحمل عنوان **الحقيقة في الرسم**[2] نشره سنة 1978. أي كانط ترسمه لنا تفكيكية دريدا؟ وأي حداثة إستطيقية تورّطها أسئلة التفكيك وتطويها؟

نقسّم هذه المداخلة إلى مقدمة وخمسة عناصر هي بمثابة إستراتيجيات أحصيناها داخل تفكيكية دريدا للنصّ الكانطي، حيث نرصد كيف يخترق التفكيك إطار النصّ وبنيته الداخلية وموضوعه وأمثلته والآفاق الاستكشافية التي يعمل ضمنها. أما عن إطاره الذي يرسم له بنيته الداخلية فهو لوحة المقولات التي يستوردها كانط من **نقد العقل الخالص** ليقحمها «بضرب من العنف الماكر» في لوحة

(1) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985.

(2) J. Derrida, *La vérité en peinture*, Paris, Champs Flammarion, 1978.

الجميل. أما عن موضوع الكتاب فهو اللذة المحضة التي لا منفعة من ورائها ولا مفهوم ولا غاية، إنها لذة تستحيل إلى ضرب من عمل الحداد. أما عن الأمثلة التي تدل على الجمال من جنس الصوت المحض واللون المحض البسيط والإطار بلا لون والوردة بلا عطر، فتدل في اعتبار دريدا على تواطؤ خطير في العقل الحديث ما بين العقل والفنّ والدين المسيحي. أما عن المفاهيم الأساسية، أي الجمال الحر والجمال التابع، فتشكو هي الأخرى من تناقض يصيب جماليات كانط، في اعتبار دريدا، في موضع الجمال نفسه. وأخيراً، وعن الإنسان بما هو الأفق الاستكشافي لفلسفة كانط، يحدّث دريدا وبكل الحرج الكامن في **نقد ملكة الحكم** عن أن إنسان جماليات كانط يقبع بين منزلتين: منزلة الجمال التابع التي للحصان والمعمار، من جهة، ومنزلة الكائن الوحيد القادر على حمل نموذج الجمال ذاته، من جهة أخرى.

لماذا كانط في كتاب يحمل عنوان **الحقيقة في الرسم**؟

لا شيء في عنوان كتاب دريدا ينبئ بإمكانية الاشتغال على كانط ولا على **نقد ملكة الحكم** لكانط، فقد لا تتوافق العناوين، ولدى فلاسفة التفكيك تحديداً، مع مضامينها. على الرغم من ذلك لا شيء في عنوان دريدا يحضّر لاستغراق الحديث عن **نقد ملكة الحكم** الإستطيقي لكانط ما يقارب على نصف الكتاب، في حين يشتغل الباقي على موضوعات عالقة بالرسم. هل في **نقد ملكة الحكم** لكانط ما يغري تفكيكية دريدا لقول الحقيقة في الرسم؟

إن عنوان الكتاب نفسه ليس من نحت دريدا، فهو قد استلفه، على حدّ اعترافه، من بول سيزان (Paul Cézanne) الذي كان

يقول: «أنا أدين لكم بالحقيقة في الرسم وسوف أقولها لكم» (رسالة إلى إميل برنار (Emile Bernard)، 23 تشرين الأول/ أكتوبر 1905)[3]. أما دريدا فيعتبر هذا القول دَيناً[4] يتعهد به. لكن أي دَين وأي عهد إذا كان الفيلسوف يعترف منذ بداية نصه بأنه قد لا يستطيع السيطرة على مثل هذه الوضعية ولا حتى على ترجمتها ولا حتى على مجرد وصفها؟ [5]وأي دَين وأي عهد إذا كان دريدا قاصداً كتاباً لكانط لا يحمل أي إخبار ولا أي تدقيق لا عن الحقيقة ولا عن الرسم؟

تتنزل إذن تفكيكية دريدا لكتاب **نقد ملكة الحكم** ضمن كتاب لا يختص بكانط ولا بإستطيقا كانط، بحيث يكون التفكيك هنا خروجاً عن العنوان وعما يعد به وعن إرادة الحقيقة السابقة عليه. ليس القارئ هنا لنصّ كانط، أي دريدا، بالقارئ العادي؛ أما عن القراءة التي يقترحها فلا تصنّف في أي خانة من خانات القراءات الأخرى من جنس البنيوية أو التأويلية أو النقدية أو البنائية[6]. ليس

---

(3) J. Derrida, *La vérité en peinture*, op. cit., p. 6.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) لا بدّ أن نشير هنا إلى العودات المتلاحقة إلى نصّ **نقد ملكة الحكم**، حيث ما فتئ هذا الكتاب يفتح، منذ الرومانسية الألمانية، آفاقاً مختلفة من القراءة والبحث، إما على جهة الاستعادة النقدية التي انخرط فيها بخاصة رواد مدرسة فرنكفورت أو على جهة التأويل مثل قراءة ماكريل أو القراءة السياسية التي تقترحها حنا آرندت أو من طريق فكر الاختلاف مع دريدا وليوتار. راجع:

- W. Benjamin, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, Paris, Champs Flammarion, 1986; R. Makkreel, *Imagina-* =

التفكيك، مثلما يعرّفه دريدا منهجاً أو مذهباً أو علماً أو فلسفة، بل هو طريق أو درب نتعلم فيه كيف نتوجه في التفكير وكيف نخترق النصوص الكبرى في لحظات عطالتها وبطالتها الفكرية ومن خلال إرهاصاتها وفراغاتها ومواطن الفشل والتعثر فيها[7].

يكتب دريدا إذن عن كانط في كتاب يكتب فيه فيلسوف التفكيك أربع مرات حول الرسم: في **المرة الاولى** يطوي دريدا السؤال الفلسفي التقليدي حول الفنّ، وفي **المرة الثانية والثالثة** يشتغل على الرسم بين أدامي (Adami) وكارمل، وفي **المرة الرابعة** يكتب دريدا عن حذاء فان غوخ (Van Gogh) ما بين تأويليّ هيدغر وشابيرو (Shapiro)[8]. ما الذي في **نقد ملكة الحكم** الكانطية كفيل إذن بأن يدلنا على الحقيقة في الرسم بخاصة متى علمنا أن كانط لا يخص الرسم إلا بالدرجة الثالثة ضمن تصنيفه للفنون وذلك بعد الشّعر والموسيقى؟

يقدم دريدا شاهداً على الرسم في كتاب **نقد ملكة الحكم** لكانط، هو مفهوم «باررغا» (Parerga)، وهو عبارة يونانية نعثر عليها بين قوسين في آخر الفقرة 14 من تحليلية الجميل، وهي تعني (Ornement) الزخرفة التي تحيط بالأثر. أما في اليونانية (Parerga)

= *tion and Interpretation in Kant : The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago University Press, 1990; H. Arendt, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991; J-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.

(7) J. Derrida, « Au-delà des apparences », in *Le Monde de l'éducation*, n° 284, Juillet 2001.

(8) J. Derrida, *La vérité en peinture*, op. cit., pp. 14-15.

فتعني (Hors d'œuvre) ما هو خارج عن الأثر أو ما يطرحه الأثر جانباً وما يضاف إليه، ما يذيله أو ما يلحق به. أما دريدا فيعتبر أن هذا الذي من شأنه أن يخرج عن الأثر إنما هو يعاكسه، يجانبه ويفيض عنه، لكنه لا يطرح جانباً بل يلامس الأثر ويعاضده من نقطة خارجية ما[9]. ويحيلنا دريدا على نصّ ثانٍ لكانط هو نصّ **الدين في حدود مجرد العقل**، حيث نعثر في الهامش المطول الذي يذيّل به كانط القسم الاول من الكتاب على مفهوم «باررغون»، أو على حدّ تأويل كانط، الملاحظة العامة، وفي هذا الهامش يحصي كانط أربعة أصناف من الملحقات، أي ما يخرج عن حدود العقل أو ما يفيض عن حاجة الدين العقلي، وهي: الحماسة والخرافة والإشراق والقول بالخوارق[10].

لكن لَمَ يبحث دريدا عن إطار ينزل فيه تفكيكيته لنصّ في فلسفة الفنّ في نصّ حول الدين؟[11] أي علاقة حينئذ بين الفنّ والدين؟ إن إحالة دريدا في كتاب حول الرسم على كتاب حول الدين تنبئ بضرب من العلاقة السرية أو من التواطؤ الخطير بين الدين والفنّ والعقل ضمن بنية العقل الحديث. يقول دريدا مبرراً رجوعه إلى

---

(9) J. Derrida, *La vérité en peinture*, op. cit., p. 63.

(10) E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres Philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 70.

(11) - نشير إلى أن لهذا النصّ الكانطي منزلة خاصة لدى دريدا حيث خصّه بالتفكيك في أحد نصوصه الكبرى حول الدين، راجع:

- J. Derrida, « Foi et savoir : Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison », in *La religion*, séminaire de Capri, Paris, Seuil, 1993, pp. 9 sq.

كتاب كانط حول الدين: «هذا المكان، شكل هذا المكان يهمنا كثيراً» [12]، إلا أنه من الجدير بنا أن نلاحظ هنا الفرق بين «**باررغا**» في مجال الدين و«**باررغا**» في مجال الفنّ: فإذا كانت الملحقات في مجال الدين هي ما يلفظه العقل الديني، أي ما يتبرأ منه لأنه يهدد معقوليته ويغريه بالخروج عن العقل والسقوط في الخرافة، فإن الملحقات في مجال الفنّ فهي الزخرفة أو الزركشة التي يمكنها أن تنمي الذوق وتصقله وتغنيه.

لكن ما علاقة **باررغا** بفنّ الرسم؟ إنه من اللوحة بمثابة الحدّ الفاصل والواصل بين الداخل والخارج، فهو إذن ما يضمن اللعب داخل الأثر وخارجه وعلى حدود الإطار الذي يعطيه شكلاً محضاً. إن **نقد ملكة الحكم** هي وفق عبارة دريدا «قول في الإطار» [13]، إنها قول في الإطار في معنيين: **الأول** لأنها الإطار الذي كان كانط ينوي أن يجمع به ما بين مجال النظر ومجال العمل، إذ هي بعبارة كانط بمثابة «القنطرة فوق الهاوية» [14]. أما في المعنى **الثاني** فالإطار هو شاهد نموذجي على الجمال الحرّ وعلى الذوق الأصيل مثلما يظهر في الفقرتين 14 و15 من تحليلية الجميل. أما دريدا فقد وجد في **نقد ملكة الحكم** إطاراً حقيقاً بأن ينزل فيه ندوته حول فلسفة الفنّ، لذلك اختار مفهوم «باررغون» الكانطي عنواناً حيقيقياً لكتابه **الحقيقة في الرسم**، وهو ما يصرّح به قائلاً: «وإذا كان باررغون هو العنوان؟

---

(12) J. Derrida, *La vérité en peinture*, op. cit., p. 64.

(13) Ibid, p. 79.

(14) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., pp. 929, 953.

هنا العنوان المغلوط هو الفنّ. ندوة تشتغل على الفنّ»[15]. ولو كان بوسع القارئ العادي أن يتدخل داخل هذا الضرب من سياسة الصداقة ما بين النصّ الأساسي، أي **نقد ملكة الحكم**، والنصّ القارئ له، أي **الحقيقة في الرسم**، لكان بوسعه أن يعثر على أكثر من علامة كفيلة باستمالة نصّ كانط في فلسفة الفنّ إلى حقل تفكيكية دريدا حول الحقيقة في الرسم:

1) إعجاب كانط الشديد بفنّ الرسم التشكيلي واعتباره فناً يتجاوز من بعيد فنّ الموسيقى من جهة قدرته اللامتناهية على تثقيف النفس والغوص بعيداً في مجال الأفكار، وهو ما يعبّر عنه نصّ مثير في آخر الفقرة 53 من تحليلية الجليل: «إنني أفضل الرسم التشكيلي من بين فنون الصورة والشكل، وذلك لأنه يوجد في مبدأ كل فنون الشكل الأخرى، وذلك بوصفه فنّ رسم، ولأنه، في الوقت نفسه، قادر على الغوص بعيداً في مجال الأفكار»[16].

2) اعتبار كانط الرسم في الفنون التشكيلية بعامة شاهداً على الجمال الخالص، وذلك في الفقرة 14 التي اختارها دريدا نفسه منفذاً أساسياً يغري صناعة التفكيك، لأن الفيلسوف يلجأ فيها إلى استعمال الأمثلة، لنقص في المفهوم، إشارة إلى لحظة عطالة في النصّ الكانطي.

ينطلق دريدا من تأطير مثير لكتاب **نقد ملكة الحكم** لكانط: «إنها تبدو تدبيراً لنظام الهاوية ليس تجنباً للسقوط في ما لا قرار له،

---

(15) J. Derrida, *La vérité en peinture*, op. cit., p. 22.

(16) E. Kant, op. cit., pp. 1117-1118.

بل هي نسج وطي للنسيج إلى ما لا نهاية، إنها فنّ نصّي للنهوض من جديد، وضع للقوانين وإعادة تملك، صياغة للقواعد التي تضغط على منطق الهاوية»[17]، ذلك هو معنى (Parergon).

كيف يتدبر الحكم الإستطيقي منطق الهاوية؟ إنه يحتاج إلى منطق خاص جداً فيما أبعد من منطق الحقيقة وأجهزة مفاهيمها. إنه حكم من دون مفهوم. وعلى الرغم من ذلك يجد كانط في الإطار المنطقي للوحة المقولات ما به يحلل مفهوم حكم الذوق، فيكتب كانط حينها أربع مرات من أجل رسم الإطار الكفيل بتحصين الجميل وتأمين حدوده[18]. لماذا يستلف كانط من تحليلية الحقيقة الخاصة بالذهن في نقد العقل الخالص ما به يعبّر عن الجميل الممنوع عنده من الاقتران سلفاً بأي مفهوم؟ والذوق الخالص عند كانط يقال في غياب المفهوم عبر الأمثلة، وهي ثلاثة: الوردة بلا عطر وإطار اللوحة والموسيقى بلا نصّ. أي جمال إذن لوردة بلا عطر وللوحة

---

(17) J. Derrida, op. cit., p. 44.

(18) يتعلق الأمر بأربعة تعريفات لمفهوم الجميل، يصوغها كانط تباعاً كما يلي: **الأول** نجده في آخر الفقرة 5 من تحليلية الجميل: «إن الذوق هو ملكة حكم وتقويم موضوع أو نمط تمثّل، عن طريق لذة أو ألم، بصرف النظر عن كل منفعة. إنّنا نسمّي جميلاً موضوع مثل هذه اللذة». أما **الثاني** فنعثر عليه في آخر الفقرة 9: «الجميل هو ما يمتّع على نحو كوني من دون مفهوم». أما التعريف **الثالث** فتعلن عنه الفقرة 17: «إن الجمال هو شكل غائية موضوع ما، بوصفه مدركاً ضمن هذا الموضوع من دون تمثّل لغاية ما». أما التعريف **الرابع** والأخير فهو غرض الفقرة 22: «الجميل هو ما يُعرف من دون مفهوم بوصفه موضوع إشباع ضروري». انظر:

- E. Kant, op. cit., pp. 967, 978, 999, 1004.

بلا لون ولموسيقى من دون نصّ؟ يقال على معنيين متناقضين: صنف الجمال الحرّ وصنف الجمال التابع، لكن هل تحتمل عبارة الجمال هذين المعنيين المتناقضين معاً؟ أما عن الإنسان فهو في كتاب كانط لا يرتقي إلى مستوى الجمال الحرّ إذ هو مجرد جمال تابع ينتمي إلى صنف الحصان والمعمار نفسه، لكنه مع ذلك هو عند كانط الكائن الوحيد الذي يملك نموذج الجمال.

هل الجمال المثالي ومثال الجمال حينها أمران مختلفان؟ وأية مكانة للإنسان في نقد ملكة الحكم؟ أما عما به نرتقي إلى مقام الكونية في مجال الإستطيقا الكانطية فهو حسّ مشترك لا نملك عنه، وفق عبارة دريدا، «أي حسّ مشترك». أية كونية إستطيقية لا يحسم أمرها غير القانون الأخلاقي وأفق الأفكار الناظمة؟ تلك هي الصعوبات التي يعاني منها النصّ الكانطي والتي بوسعنا أن نحصيها داخل تفكيكية دريدا: إطار النصّ الكانطي يتوافق، على حدّ قول دريدا، «بشكل سيئ مع اللوحة »، والذوق الخالص الذي يجهد كانط نفسه لتأسيسه لا يظهر إلا قبالة ورود جافة وإطار باهت وموسيقى خالصة من النصّ والموضوع. أما الجمال فهو عند كانط سلب محض لا يقترن لا بالمنفعة ولا بالمفهوم ولا بالموضوع ولا بالغاية نفسها. ألسنا إذن، وفق تعبير تراجيدي لدريدا، أمام نوع من «عمل الحداد»؟[19]

---

(19) J. Derrida, op. cit., p. 92.

I - إطار القول في الجمال:

تنطلق تفكيكية دريدا لتحليلية الجميل من هامش ألحقه كانط إلى الفقرة الأولى وذيّل به نصّ الصفحة الأولى من الكتاب: «إن تعريف الذوق الذي يصلح هنا بوصفه نقطة انطلاق هو التالي: إن الذوق هو ملكة حكم وتقويم للجميل. أما عما يسمح أن نسمّي جميلاً موضوعاً ما، فإن اكتشاف ذلك إنما يرجع بالنظر إلى تحليل أحكام الذوق. لقد بحثت عن اللحظات التي ترتبط بملكة الذوق في تفكّرها من خلال متابعة الوظائف المنطقية للحكم (لأنه في حكم الذوق هناك دوماً علاقة بالذهن) وبكيف بدأت، فهو ما يدخل بدرجة أولى في اعتبار حكم الذوق»[20].

يتضمن هذا النصّ الهامش الذي يعتبره دريدا نصاً يسبق نصّ العرض نفسه لأنه يبنيه ويبرر إطاره ونظامه معاً، فكرتين تحيل إحداهما على الأخرى وترسمان ضرباً من الدور الذي تنفذ منه تفكيكية دريدا بحثاً عن موطن الصعوبة وعن منطق الهاوية تعريفاً للذوق بوصفه ملكة حكم على الجميل وتعييناً للنظام الذي به يمكن الكشف عن مفهوم الجميل نفسه. فإذا كان الذوق عند كانط لا يعرف إلا بوصفه حكماً على الجميل، فإن الجميل نفسه لا يمكن الكشف عنه إلا بتحليل أحكام الذوق. فنحن حينئذ لا نعرف الذوق إلا متى تجلّى الجميل، ولا نحكم على الجميل إلا متى ارتقينا إلى الذوق. أيها يدل على الآخر حينها في دائرة ممنوعة سلفاً عند كانط بأن تتحوز على مفاهيم؟

---

(20) E. Kant, op. cit., p. 957.

يلجأ كانط إذن إلى تحليل أحكام الذوق من خلال بسطها وفق الوظائف المنطقية للحكم، فهو يستورد بذلك الإطار الذي ضمنه يرسم تعريفات للجميل أو هو يرسم الجميل في شكل لغة محضة، من تحليلية المفاهيم من كتاب **نقد العقل الخالص**، وهو يستورد أيضاً من هذا الكتاب نفسه بنية ملكة الحكم نفسها بوصفها تنقسم دوماً عنده إلى تحليلية وجدلية للحكم. هل هي محبّة للتناظر وانهمام بالشكل والتناسق المحض مثلما تذهب إلى ذلك أطروحة ساخرة لشوبنهاور؟ إن هذا الأمر وإن بدا في ظاهره مشروعاً ما دام يتعلق عند كانط بالحكم، فالذهن هو أيضاً، وفق تعريف كانط، «ملكة حكم متعالية»، فإن هذه النقلة لإطار منطقي إلى مجال إستطيقي لا تبدوَ منزّهة في تفكيكية دريدا من المشاكل والصعوبات.

يبدو النصّ الكانطي إذن منذ بدايته متورطاً بصعوبة أساسية أو هو نصّ محرج بنقص وعطالة مفجعة تتحول في عبارات دريدا إلى «ضرب من العنف الماكر»[21]. إن كانط وبتطبيقه للوحة المقولات على مجال الجميل إنما ينقل، وبعنف، إطاراً منطقياً من أجل فرضه على بنية غير منطقية. فالحكم الإستطيقي، مثلما يشدد على ذلك كانط بنفسه ومنذ الفقرة الأولى من الكتاب، ليس بحكم معرفة، ويترتب عن كل ذلك أن إطار لوحة المقولات التي بها يقال الجميل عند كانط وعلى أربع جهات منطقية هي الكيف والكم والعلاقة والجهة، إنما «يتطابق بشكل سيئ»[22] مع مجال الجميل. كيف يقال

(21) J. Derrida, op. cit., pp. 80-81.

(22) Ibidem.

عندئذ الجمال في لغة الحقيقة من دون أن يتضمن أي منطق للحقيقة ولا أي مطلب للمعرفة؟ ربّ قول هو دوماً قول متلبس بنوع من ديكتاتورية الحقيقة أو من عنف الكتابة، في حين من المفترض عند كانط أن نبحث في الجميل عما به نخرج من مجال الكونية المنطقية إلى مجال الجمال الحرّ، أو عما به نرسم خطوط إفلات من الكلي إلى العرضي والجزئي والوقتي بوصفها مجال ملكة الحكم مثلما حدد ذلك كانط بنفسه في نصّ المقدمة الأولى من الكتاب.

إن هذا الإطار المنطقي الذي به يرسم كانط روافد لتحليلية الحكم الإستطيقي إطاراً يبرره كانط تبريراً مستعجلاً ومحتشماً وعن طريق حجة وحيدة، وهي حجة سيئة على حدّ تعبير دريدا، وذلك بين قوسين ولمرتين تتقابل فيهما **الأولى** مع **الثانية** تقابل النصّ مع الهامش:

- في مرة **أولى** نقرأ داخل نصّ الصفحة الأولى من **نقد ملكة الحكم**: «**يمكن** أن تكون في علاقة بالذهن»؛

- وفي مرة **ثانية** نقرأ داخل هامش النصّ، ودائماً بين قوسين: «ففي حكم الذوق هناك **دوماً** علاقة بالذهن»؛

- إن التناقض بين النصين، نصّ **المعقف الأول** داخل النصّ ونصّ **المعقف الثاني** داخل الهامش وخارج النصّ، أمر ظاهر للعيان مباشرة وبشكل صريح يبدو فيه كانط في وضعية محرجة: هي وضعية المتذبذب بين علاقة ممكنة، أي مشكوك فيها، وعلاقة ضرورية يقينية ما بين الذهن والمخيلة، هي المسافة التي تفصل **يمكن أن** عن هناك دوماً.

وكأننا بنصّ كانط المثقل بالإحراج التالي: هل لا يزال شيء ما

من الذهن في المخيلة بعدما غادرت مجال الحقيقة ودخلت مجال الإستطيقا؟ ويبدو في كل الحالات أن كانط مجبراً على افتراض أنه لا يزال في المخيلة علاقة ما بالذهن تجعل القول في الجميل في لغة منطق الحقيقة أمراً مبرراً. لكن أي تبرير هو؟

يقول دريدا: «إن للقوسين، باريرغا داخل وخارج العرض الموضوع نفسه والغائية نفسها، هو تبرير (محرج جداً وبشكل ظاهر للعيان) للإطار المستورد وللتحليلية المفروضة، ملاذ سيئ التأمين...»[23].

إن تبرير كانط إذن لإطار لوحة المقولات المستورد وللتحليلية المسقطة لا يعدو أن يكون سوى علامة على نقص، وليس هو سوى ملاذ سيئ التأمين لإقحام اللوحة المنطقية في إطار إستطيقي لا يتوافق معها. ويذهب دريدا إلى اعتبار هذا الإجراء الكانطي مماثلاً لعلاقة قديمة يصعب على المرء التخلي عنها أو هو أيضاً كمثل إطار مستعمل يصعب علينا بيعه.

بنى كانط إذن كل **نقد ملكة الحكم** على علاقة مفترضة ما بين الذهن والمخيلة، هذه العلاقة هي، كما يقول دريدا، ليست يقينية ولا هي أساسية.

ويكشف دريدا هنا هشاشة كل القول الكانطي في الجميل، إذ الأمر عنده لا يعدو أن يكون سوى ضرب من التعنف المكر الذي يمارسه كانط على الجميل. إن كل تحليلية الجميل لكانط تبدو إذن في قراءة دريدا مجرد رافد، ملحقاً يتبع فيه كانط ويواصل منطق

(23) J. Derrida, op. cit., pp. 80-81.

الحقيقة مكتفياً بتبرير هامشي سيئ. وهنا تسجل تفكيكية دريدا نقصاً أو نقاط توقف أو عطالة ما في النصّ الكانطي: هو فكر لا يملك المفهوم الذي به يتفكّر الجمال، وهو بالإضافة إلى ذلك فكر غير قادر على تبرير إقحامه لمنطق الحقيقة داخل مجال الإستطيقا، وهو مجال يمنعه كانط بنفسه من أية إرادة حقيقة أو رغبة في المعرفة. وهكذا تتضاعف الصعوبات التي تطفو على سطح نصّ **نقد ملكة الحكم** بفعل صناعة التفكيك منذ الفقرة الأولى من النصّ، فكانط في اعتبار دريدا لم يستطع أن يبرر لنا لَمَ أقحم الجميل في إطار مقولات الذهن، وهو لم يبرر لنا أيضاً النظام الذي سوف يتبعه في تحليلية الذوق، أي لماذا كان عليه أن يبدأ بالكيف بدلاً من الكم مكتفياً بإشارة مستعجلة ومبهمة وفي آخر الهامش.

إننا نشهد إذن ونحن أمام نصين: نصّ كانط الذي يؤسس لضرب من الحداثة الإستطيقية ونصّ دريدا الذي يورط نصوص الفلسفة الغربية بالتفكيك، نشهد، كيف يتضاعف على تعبير دريدا «عنف التأطير» عند كانط. إنه «عنف يحبس نظرية الإستطيقا في نظرية في الجمال وهذه الأخيرة في نظرية للذوق، ونظرية الذوق نفسها في نظرية للحكم»(24).

II - موضوع إستطيقا كانط:

إن موضوع كتاب **نقد ملكة الحكم يشكو هو الآخر في منظور تفكيكية دريدا من الصعوبات التالية:**

(24) J. Derrida, op. cit., p. 81.

أ- إنه إلى حدود نهاية تصدير الكتاب لا شيء يخبرنا بأن الأمر يتعلق في **نقد ملكة الحكم** بالاشتغال لا على الفنّ ولا على الجمال. إلا أن كانط يكتشف وفجأة في ثنايا النصّ أن الأحكام التي نسميها أحكاماً إستطيقية هي التي يمكن أن تمثّل موضوع الكتاب[25]، لكنها وفق تشخيص كانط هي أحكام مصابة بغموض ما في خصوص المبدأ الذي تقوم عليه. على الرغم من ذلك يمثل البحث عن مثل هذا المبدأ، بوصفه مبدأ لـ **نقد ملكة الحكم** برمتها ووفق عبارات كانط نفسها، «مهمة هذا النقد والقسم الأساسي فيه»[26].

ب- لذلك يلاحظ دريدا كيف يعتذر كانط بنفسه عن الغموض الذي قد يصيب المعالجة والحلول التي يقدّمها كتاب 1790 بوصفه يشتغل على «الطبيعة بوصفها فناً»[27].

ت- ونراه أخيراً يحدثنا عن سنّه المتقدم الذي يفرض عليه أن يخلص سريعاً من المشروع النقدي من أجل أن يمر إلى بناء القسم المتعلق بالمذهب[28].

يرى دريدا في كل هذه الإشارات الكانطية صعوبات ونقاط نقص في الموضوع، فالأحكام الإستطيقية التي يشتغل عليها كتاب كانط، تبدو، في اعتباره، مجرد مثال يوجهنا في حكمنا على الطبيعة بوصفها فناً. وهنا حري بنا أن نشير إلى ضرورة التمييز عند كانط بين

(25) J. Derrida, op. cit., p. 49.

(26) E. Kant, op. cit., p. 920.

(27) Ibid, p. 921.

(28) Ibidem.

مفهومين للطبيعة: مفهوم الطبيعة بوصفها جملة من الظواهر القابلة للمعرفة عن طريق حدوسات الحساسية ومفاهيم الذهن ورسومات المخيلة، والطبيعة بوصفها نسقاً من التجارب الجزئية العرضية المتعددة واللامتناهية. إن مجال **نقد ملكة الحكم** هو الاشتغال على المفهوم الثاني للطبيعة.

ما الذي يحصل لدينا من الحكم على الجميل؟ لذة محضة لا تتعلق بأية منفعة ولا بأي تمثّل للموضوع: ذلك هو التعريف الأول الذي تصوغه الفقرة الخامسة من كتاب كانط في العبارات التالية: «إن الذوق هو ملكة الحكم وتقويم موضوع أو نمط تمثّل عن طريق إشباع أو ألم بصرف النظر عن كل منفعة. إننا نسمّي جميلاً موضوع مثل هذا الإشباع»[29]. إن موضوع الكتاب إذن مجرد لذة محضة بلا رغبة ولا متعة، وهي لذة، مثلما يقول دريدا، جمعت ضدّها «غضب نيتشه واستياء هيدغر»[30]. لذة لامبالية أو لانفعية: كيف يفسر كانط هذا المفهوم الغامض؟ من أجل ذلك يسوق كانط مثال القصر:

«أنا الآن واقف أمام قصر، هل يعجبني أو كيف أحكم عليه بأنه جميل أو قبيح؟ يسوق كانط إجابات مختلفة من نوع: إن هذا الصنف من الأشياء لا يعجبني لأنها لا تثير غير السذّج والمتسكعين أو إن من يعجبه هذا القصر هو كمثل شيخ قبيلة من الهنود الحمر لا يعجبه في باريس غير مطاعم الدجاج. أو قد أجيب بأسلوب روسو حيث ينبغي أن نجرّم هؤلاء الأثرياء الذين يستعبدون الشعوب من أجل أشياء

---

(29) E. Kant, op. cit., p. 967.

(30) J. Derrida, op. cit., p. 54.

سطحية لا جدوى من ورائها. وحينما أجد نفسي على سطح جزيرة معزولة، ويكون بمقدوري إحضار هذا القصر وبإشارة خاطفة فلن أضيع بالرغم من ذلك أي جهد في هذا الأمر ما دامت الخيمة التي أسكنها مريحة كفاية بالنسبة إلي»(31).

كيف يفكك دريدا هذا المثال الكانطي؟ هذا القصر الذي يبحث كانط إن كان هو جميل أو لا: كل الإجابات التي صاغها كانط تبدو أجوبة خارجة عن إطار السؤال نفسه أو هي أجوبة لا تفي بغرض السؤال الإستطيقي حول الجميل بالمعنى الكانطي للكلمة، إذ تقوم إجابتنا عن سؤال، في كل مرة، مفهوم الجميل في علاقته بالقصر من جهة دوافع خارجية تتعلق بنفسانيات أمبيريقية أو بأبعاد سياسية أو تقنية. وينبغي علينا أن نخرجها كلها من إطار ما هو إستطيقي محض عند كانط. هل هذا القصر جميل أم لا؟ ينبغي أن نعرف سلفاً عم نتكلم وعم نتساءل والحال أن الخطاب ممنوع هنا من أي تعيين سابق عليه(32).

هل رسم كتاب **نقد ملكة الحكم** الإطار بدقة؟ هل رسم جسراً يجوز المرور من النّظر إلى العمل أم لم يفعل غير السقوط في الهوّة عميقاً؟

III – مفهوم الذوق الخالص:

يختار دريدا أن ينفذ إلى نصّ كانط عبر الأمثلة التي يخصها كانط بعنوان صريح، يتعلق الأمر بالفقرة 14 من **نقد ملكة الحكم**،

(31) E. Kant, op. cit., p. 959.

(32) J. Derrida, op. cit., p. 53.

التي تحمل عنواناً لها: «إيضاحات بواسطة أمثلة». إن مقصد كانط من هذه الفقرة صريح ومباشر: حيثما يغيب المفهوم تحضر الأمثلة لتوضيح بنية حكم الذوق. ينطلق كانط من التمييز بين ضربين من الأحكام الجمالية: أحكام أمبيريقية وأحكام خالصة، في **الأولى** يختلط الذوق بالانفعال والانجذاب، أما **الثانية**، وهي التي تهمّ كانط، فهي الأحكام المستقلة تماماً عن كل تعلق بما هو أمبيريقي: مصلحة - أو انفعال - أو رغبة أو متعة[33]. من أجل توضيح بنية حكم الذوق الأصيل، يسوق كانط الأمثلة التالية: كل الألوان البسيطة وكل الأنغام المرتجلة. أما في الفنون التشكيلية فالرسم هو الكفيل عند كانط بتحريك الذوق الخالص، وبالتالي لا يتعلق الذوق الأصيل عند كانط إلا بالشكل المحض البسيط. أما ما له علاقة بالزخرفة والتزويق (Parerga) فلا ينظر إليه إلا بوصفه ينمي الذوق من جهة شكله المحض، ويسوق كانط الأمثلة التالية: اللباس الذي يغطّي التمثال، إطار اللوحة والأعمدة التي تحيط بالقصور، أما متى كان الإطار الذي يحيط باللوحة إطاراً مذهّباً مثلاً فهو يتحول حينئذ وفي اعتبار كانط إلى أمر «يؤذي الذوق ويفسده»[34].

كيف يقرأ دريدا هذه الفقرة؟ ولماذا ينفذ دريدا إلى نصّ كانط عبر الفقرة 14، أي عبر الأمثلة؟ للقارئ العادي أن يجيب: لأنه النصّ الأول والوحيد الذي يتعرض فيه كانط في كتاب **نقد ملكة الحكم** إلى مفهوم (Parerga). العبارة مثلما تظهر في نصّ كانط

(33) E. Kant, op. cit., pp. 983-987.

(34) Ibidem.

تشكو من النقص مرتين: مرة لأنها ترِد بين قوسين ومرة أخرى لأنها تظهر في اللغة اليونانية، لكن لماذا الإحالة على اليونانية؟ هل يتعلق الأمر ببحث كانط عن كرامة شبه مفهومية لتحصين العبارة الفلسفية أم هو نقص في عبارة كانط وتردد فلسفي أمام المفهوم؟ لقد كان القول الفلسفي التقليدي كله ضدّ ما يسميه كانط هنا زخرفة أو تزويق، أي ما هو خارج الأثر. غير أن كانط يبدو هنا لديردا متردداً أمام إقصاء هذا الشأن الخارجي أو إقحامه ضمن الذوق الأصيل، إذ يكشف النصّ الكانطي عن نوعين من **هذا الذي لا يعرف مكانه من الأثر**: نوع ينمي الذوق ونوع يفسده. هل تتّسع العبارة لدلالتين متناقضتين؟ لماذا لم ينحت كانط مفهوماً خاصاً به لهذا الذي اتّفق تقليد العقل الغربي على إقصائه؟ ذلك لأن النحت في اللغة مغامرة لا يوافق عليها، مثلما تتحدث عن ذلك إحدى صفحات الجدلية المتعالية من **نقد العقل المحض**(35).

لماذا يلجأ كانط إلى الأمثلة؟ لأنها، كما يجيب دريدا، بمثابة العكاكيز التي يرتكز عليها الحكم متى كان محروماً من المفاهيم. ويقف دريدا على عبارة عكاكيز ويعلق بـ«أن الأمثلة هي هنا بمثابة العربات الصغيرة التي يُحمل عليها الأطفال أو المسنين أو المصابين بإعاقة»، أي في اعتبار دريدا كل من لا يملك عقلاً كافياً للفهم في مجال لا يحدد له كانط مفاهيم. إلا أن هذه الأمثلة تبقى مجرد أمثلة، أي تضاف فقط إلى الحكم أو تُلحق به من أجل توضيحه. إن

(35) E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres Philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1980, p. 1026. « Forger de nouveaux mots est une prétention de légiférer dans les langues qui réussit rarement. »

الأمثلة إذن لا يمكنها أن تعوّض الحكم بل هي «لا تعوّض شيئاً، بل قد تُربك وقد تَقلب التوازن، قد تخلخل الفهم وتدخل الفوضى (. . .) إنها تدل على ضرب من عمل الحداد»[36].

لكن لَمَ التركيز على **أمثلة** قد تكون اعتباطية ولا قيمة لها في **نقد ملكة الحكم**؟ أليس بالأحرى، كما يقول دريدا، أن نبحث في هذا الأثر «عم هو أقل هامشية وأكثر اقتراباً من المركز؟ لكن هل نعرف سلفاً موضع المركز داخل هذا النصّ؟ أو هل يحضرنا بشكل ما إطاره وحدوده القصوى؟» يجيب دريدا بإن هذا الكتاب «أثر يمكن النفاذ إليه من جهات مختلفة»، أي إنه قابل للتأطير والحدّ والقطع والتمركز من نقاط عدة. إننا هنا أمام «إطار إشكالي»[37]، وهنا نعثر في تفكيكية دريدا على نوع من الفكرة الناظمة التي تقربنا بشكل ما من دلالة التفكيك لديه: «إنني لا أعرف ما هو أساسي وما هو ثانوي داخل إطار ما (. . .) أين يوجد الإطار؟ هل يوجد؟ أين يبدأ؟ أين ينتهي؟ إننا هنا إذن في المركز المفقود للمشكل»[38].

أما عن اختيار كانط لهذه الأمثلة، أي اللباس والإطار والأعمدة، وجمعها معاً للتعبير عن معنى واحد هو مفهوم الذوق الأصيل فيعتبره دريدا «سوء اختيار»[39] يجمع أمثلة لا تستقيم سوياً. وتتكاثف صعوبات النصّ متى تعلق الأمر بعبارة الزخرفة أو ما يلحق بالأثر إذ يشكو الملحق عند كانط، في عبارات دريدا، من نوع من

---

(36) J. Derrida, op. cit., p. 91.

(37) Ibid, pp. 73-74.

(38) Ibidem.

(39) Ibid, p. 74.

المرَضية الكامنة أو «مرضية الباررغا» (Une pathologie du parergon)[40]. إن كانط لا يترك من الملحق أو الرافد إلا الإطار في شكله المحض، ويسائل دريدا النصّ الكانطي ساخراً: «إذا كان الشكل المربع هو لون الإطار في فنّ الرسم التشكيلي فما الذي يمكن أن يقوم حينئذ مقام المربع في الموسيقى؟ قد لا يكون في نص كّانط إذن (بحسب عبارة مثيرة لدريدا) من الإطار غير «الأطر الدائرية»»[41].

IV – مفهوم الجمال:

يتعلق الأمر بالفقرة 16 من تحليلية الجميل، حيث نعثر مع دريدا على تمييز كانطي مثير بين نوعين من الجمال: الجمال الحرّ والجمال التابع (La beauté libre et la beauté adhérente). أما الجمال الحرّ فهو جمال لا يقترن بأي مفهوم للموضوع الجميل. وفي مقابل ذلك يكون الجمال التابع مقترناً ضرورة بمفهوم الموضوع وبالتالي بالغاية من ورائه[42]. فالجمال الحرّ هو إذن جمال لا يوجد إلا لذاته أما الجمال التابع فجمال من أجل غيره. يسوق كانط عن الجمال الحرّ الأمثلة التالية: الورود ومجموعة من العصافير ومن الصدفات البحرية وكلها عنده من صنف الجمال في ذاته لأنها مصدر لذة جمالية حرة، أي لذة لا غاية من ورائها غير الجمالية نفسها، وهو معنى التعريف الثالث للجميل عند كانط بوصفه «غائية من دون

(40) J. Derrida, op. cit., p. 74.

(41) Ibid, p. 94.

(42) E. Kant, op. cit., p. 990.

غاية». أما عن الجمال الفني الحرّ فتدل عليه الزخارف المنقوشة على أطر اللوحات (في فن الرسم التشكيلي) ومرة أخرى الموسيقى المرتجلة من دون نصّ ومن دون موضوع.

أما عن الجمال التابع فيسوق كانط ثلاثة أمثلة: الإنسان (ولا يهم كانط إن كان رجلاً أو امرأة أو طفلاً) والحصان والمعمار (الكنيسة، القصر، الثكنة). كيف يفكك دريدا هذا **النصّ** الذي يركز عليه تركيزاً خاصاً بوصفه يشتغل على مفهوم الجمال عند كانط؟ يتعلق بـ«طريقة في تجفيف الورود» (Une façon de faner les tulipes)[43].

أين يقطف كانط **الوردة** التي يجعلها براديغماً موجهاً لنصّ **نقد ملكة الحكم**؟ إنه لا يقطفها لا من الطبيعة ولا من الحديقة، بل من نصّ لسوسور (Saussure) الذي يحيل عليه في الفقرة 29 من تحليلية الجليل وبتقدير خاص: «هو رجل روحاني بقدر ما هو عميق»[44]. إن دريدا يرى في الورود الكانطية «وروداً لا تزهر إلا حذو القبور»[45]، فهي ورود بلا عطر ما دام شكل الوردة فحسب هو الذي يدل عند كانط على الجمال الحرّ. إنها وردة ضيعت عطرها من أجل أن تصير، وفق عبارات دريدا، في صنف الجمال الحرّ الكانطي. ويسائل دريدا حينها النصّ الكانطي أسئلة أقرب إلى الطابع الكلبي أو التراجيدي، قائلاً: «ماذا لو حاولنا أن نرسم إطاراً لعطر الوردة؟»[46].

---

(43) J. Derrida, op. cit., p. 93.

(44) E. Kant, op. cit., pp. 1036, 1050.

(45) J. Derrida, op. cit., p. 94.

(46) Ibidem.

أما عن تحليلية الجمال عند كانط فغير قادرة أن ترسم إطاراً لعطر الوردة لأن ذلك العطر يفلت من هاجس الشكل المحض. ذلك هو معنى الجمال عند كانط الذي يستحيل في لغة التفكيك إلى «أسلوب في تجفيف الورود»، أي إلى أسلوب في تحويلها إلى موضوعات باهتة للقول الفلسفي الذي ما زال عند كانط سجيناً للتناقض التقليدي للوغوس الغربي بين الشكل والمادة أو العقل واللاعقل أو المنطقي وغير المنطقي. إننا، على حدّ عبارات دريدا، أمام «مكنة مفاهيم لا شيء يمكن أن يقاومها»(47)، وهنا يكشف دريدا عن ضرب من التواطؤ الثري الخطير ما بين الدين والفنّ والعقل داخل العقل الغربي إلى حدود هيدغر: يتعلق الأمر بفرضية الخلق عند المسيحيين وهي فرضية تمدّ العقل الغربي الحديث «بدافع إضافي لتحويل المركب شكل-مادة إلى البنية الأساسية لكل موجود. ههنا تغيب العقيدة لكن رسوم الفلسفة المسيحية تبقى ناجعة»(48).

ويربك دريدا بأسئلة التفكيك مفهوم الجمال الحرّ عند كانط، مسائلاً: أي معنى لأثر من دون دلالة ولموسيقى من دون نصّ وللوحة لا لون لها؟ كل إستطيقا كانط يمكن إذن أن نعبّر عنها في صياغة تفكيكية مثيرة هي التالية: «Le sens de la coupure pure». إنّ الجمال الحر الكانطي مصاب بنوع من الليس المحض، إنه جمال هائم تائه لم يبقِ فيه كانط على غير إطار للوحة(49).

(47) J. Derrida, op. cit., p. 77.

(48) Ibid, p. 78.

(49) Ibid, p. 95.

ويذهب دريدا بالتفكيك إلى حدّ اعتبار النصّ الكانطي نوعاً من «قتل الجمال وقبره». ويمشي بنا التفكيك بعيداً في الأثر الكانطي معلناً لضرب من العصيان لإرادة الحقيقة الثاوية فيه، متوقفاً بنا هذه المرة عند مثال ساقه كانط، وربما لم يكن ليخطر في باله أبداً أن مثالاً يتيماً قد يثير ضجة الفكر لدى فيلسوف التفكيك، هو مثال «زخارف الأطر» (Les rinceaux d'encadrement)[50]، حيث يكشف دريدا كيف أن هذا الذي من المفروض أن يقيم خارج الأثر صار عند كانط إلى بنية وموضع الجمال الحرّ. فماذا يتبقى لنا من اللوحة لو حذفنا كل تمثل ودلالة ومادة وصورة ولون؟ لا يتبقى غير الإطار فحسب. ونشهد حينها كيف يرتبك نصّ كانط أمام أسئلة دريدا، فالأثر عند كانط لا يعني شيئاً، إذ لا شيء فيه يدل على غاية.

إن عمل الدلالة يبدو وعلى عكس ما أراده كانط في أَوجُه: في الزخارف والارتجال الموسيقي أو في الموسيقى بلا نصّ، كلها تظهر ضرباً من إرادة القول إنها على الأقل تظهر شيئاً ما أو هي في شوق محموم نحو غاية ما. لم يفعل كانط إذن أمام الجمال إلا قمع هذا الشوق وإرادة القول الكامنة فيه، إنه يقطعها قطعاً محضاً وبمحض جرة القلم. إن جميعها ينبغي أن تكون عنده جمالاً محضاً يقطع مع كل تعاطف أو متعة أو انجذاب[51].

أما عن التصنيف الكانطي للجمال فيشكو هو الآخر من شرخ أساسي، فإذا كان كانط يحرص على الفصل النهائي ما بين جمال حرّ وجمال تابع، قاطعاً مع كل تعطف بينهما، فكيف يجمع إذن الصنفين

---

(50) J. Derrida, op. cit., p. 111.

(51) Ibid, p. 113.

في مقولة واحدة، وهل يقال الجمال على جهة الحرية وعلى جهة التبعية بالمعنى نفسه؟ يشير علينا دريدا بأن «هذا اللعب على الحدود ما بين حرّ وغير حرّ ليس مجرد تمرين هندسي»[52]، إضافة إلى ذلك فإن عبارتيّ حرّ وتابع ليست سوى محمولات لمفهوم الجمال. ويسأل دريدا نصّ كانط قائلاً: «ألم يكن حرياً بكانط أن يحدد سلفاً مفهوم الجمال قبل أن يقترح علينا صفات له ومحمولات؟»[53].

خاتمة: منزلة الإنسان في **نقد ملكة الحكم**

للإنسان هو الآخر في قراءة دريدا لنصّ كانط نصيباً من أسئلة التفكيك المربكة. وهنا يقتحم التفكيك موضعاً عزيزاً على فلسفة كانط وعلى العقل الحديث برمته، إذ يمثّل الإنسان الشرط المتعالي لإمكان الحداثة نفسها. إنه سؤال كانط الأساسي إذ هو الجامع لأسئلة فلسفته برمتها: ماذا إذن يحدث للإنسان في **نقد ملكة الحكم**؟ في الفقرة 16 من تحليلية الجميل يزحزح النصّ الكانطي الإنسان ويرجّه، إنه مجرد جمال تابع، إذ الإنسان لا يشهد أبداً على أي جمال حرّ فيلقي به كانط في مكان ما خارج الأثر، إنه يصنفه إلى جانب الحصان والمعمار في صنف مشترك من الجمال. ويقسم دريدا هذه الوضعية المحرجة للإنسان في نصّ كانط إلى الأسئلة التالي:

أ- ماذا عن جمال الرجل والمرأة الذي يقرر كانط أنه ليس جمالاً إلا على جهة التبعية؟

ب - ماذا عن مكانة الإنسان بوصفه «الكائن الوحيد القادر على

---

(52) J. Derrida, op. cit., p. 114.

(53) Ibidem.

تملك نموذج للجمال» مثلما تقرّ بذلك الفقرة 17 من الكتاب؟ كيف يفسر كانط إذن العلاقة بين الإنسان بوصفه جمالاً تابعاً وبين الإنسان بوصفه الوحيد الحامل لنموذج الجمال الحرّ؟

ج- لمَ تمثّل كانط نسق تصنيف الفنون الجميلة (في الفقرة 51) وفق نموذج المماثلة الخاص بلغة الإنسان وجسده؟ يقول دريدا: «مكان الإنسان، موضعه، من الصعب أن نتعرف عليه في المؤلف النقدي الثالث لكانط. إنه يبدو موضعاً متحركاً ومتعدداً»(54).

وقد لا يمكننا، وفق دريدا، تبيّن مكانة الإنسان في **نقد ملكة الحكم** إلا انطلاقاً من القسم الثاني من الكتاب، أي الخاص بالحكم الغائي. هو إذن «كتاب ينبغي علينا قراءته من النهاية»(55).

هل رسم نصّ **نقد ملكة الحكم** الإطار الذي به ينقذ مجال الإنسان من منطق الهاوية؟ هل حصّن أسوار الذات وبنى الجسر الذي يجوّز العبور، مثلما يأمل كانط في ذلك، إلى مواطنة كونية يكون فيها الإنسان غاية في ذاته؟ إن هذا الكتاب لم يفعل، وفق تفكيكية دريدا، غير فتح باب الهوّة عميقاً، لكن ماذا فعل التفكيك؟ إنّه لم يبقِ من كتاب كانط غير فعل **الكتابة** نفسها.

هل وفى دريدا بما تعهّد به، أي «قول الحقيقة في الرسم» عبر تفكيك **نقد ملكة الحكم**؟ أم لم يفعل غير تدمير إمكانية الحقيقة، تاركاً رسماً بلا حقيقة، وأثراً من دون كاتب، وفنّاً بلا جمال؟

---

(54) J. Derrida, op. cit., p. 118.

(55) Ibid, p. 119.

الفصل السابع

الحرب والسلم في أفق المواطنة الكونية أو كانط في فضاء هابرماس

المقدمة:

قد لا يكون الكلام عن الحرب بوصفها جريمة العصر الحالي في حدّ ذاتها، مثلما يشير إلى ذلك هابرماس[1]، سوى ضرب من التحذلق الفكري[2] لمتفرج[3] يشعر بمتعة كلية هي بلا متعة[4] أمام صناعة الموت الأولى. لكن في فضاء المدن التي تنضدها الأمركة

---

(1) Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. de l'Allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 16.

(2) Kant, *Projet de paix perpétuelle,* in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 833.

(3) تلك هي أطروحة حنّا آرندت في قراءتها لفلسفة كانط السياسية، إذ تعتبره «مجرد متفرّج يكتفي بتأمل الفعل السياسي».
Hannah Arendt, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, trad. fr., Paris, Seuil, 1991, p. 33.

(4) تلك هي ميزة المتعة الجمالية مثلما صمّم مفهومها كانط في نقد ملكة الحكم.
Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 967.

الكونية وصدام الأصوليات، قد لا تحسن الكتابة سوى ضرب من الإستطيقا السالبة التي أرادها أدورنو[5] جماليات قبح تحاكي حضارة القبح التي تنتمي إليها إما طوعاً على جهة المحاكاة وإما كرهاً على جهة إنتاج الأصوليات.

أما عن السلم فحدّث وبكل الحرج الساكن في لغات الكون، ذلك أنها صارت إلى مجرد موضوعة يقلّبها الساسة على طاولة البرلمانات ذلك أن السلم قد لا تصلح في عصر الإرهاب الكوني لغير سكان المقبرة، لأنهم هؤلاء فقط من لا يقتتلون، أما الأحياء فمن مزاج مخالف، مثلما جاء ذات رسالة على لسان ساخر لليبنتز يعتبر كل مشاريع السلم «مجرد تصنّع ولهو غير مجدٍ لحشد من السذّج»[6].

ومع ذلك إن كان لكل هؤلاء أسبابهم، وفي عالم يكاد يكون، وضدّ نبوّة ليبنتز نفسه، أقبح العوالم الممكنة[7]، فإن للفكر أيضاً أسبابه التي تدعوه إلى التفكير دوماً ومرة أخرى، وضدّ كل ضروب الشرور التي يزرعها البشر في مدنهم الضالة، وذلك من أجل أن تكون الدولة أعدل (أفلاطون) أو من أجل أن يكون الإنسان غاية في

---

(5) T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1995, pp. 74-94.

(6) Cité par le traducteur français de *Projet de paix perpétuelle in Kant,* in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., note, p. 1396.

(7) يعتبر كانط فكرة ليبنتز المشهورة القائلة بإن هذا العالم الذي نحن فيه إنما هو أحسن العوالم الممكنة وأروع الأوهام التي نحتتها الفلسفة. انظر:
E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 1238.

حدّ ذاته في عالم يسعى إلى سلم دائم (كانط) أو من أجل فضاء عمومي حرّ تحكمه آداب الفعل التواصلي ضدّ وسائل التعتيم الأيديولوجي والدمغجة الإعلامية (هابرماس).

قد تكون تلك هي الأسباب التي دفعت بكانط إلى كتابة **مشروع السلم الدائم** (1796) والتي حدت بهابرماس أن يكرّم هذا المشروع المسن بمناسبة مرور مئويتين كاملتين على ظهوره، في كتاب بعنوان **سلم دائم، المئوية الثانية لفكرة كانطية** (1996).

وفق أي نوع من الضيافة الفلسفية يستقبل هابرماس فكرة كانط في السلم الدائم؟

أن الأمر يتعلق، على حدّ عبارة هابرماس نفسه، «بإعادة صياغة لهذه الفكرة باعتبار الوضعية الحالية للعالم»[8]. هو إذن نقد قائم على الفحص التاريخي وإعادة صياغة الإطار المفهومي لهذه الفكرة تحييناً لها وتكريماً وإحياء واحتفالاً واستقبالاً في آن معاً. لكن لمَ يخص هابرماس هذه الفكرة الكانطية بالذات، في السلم الدائم، ومن بين كل أفكار فلسفة كانط العظيمة، بهذا التكريم وذاك الاحتفال؟ هل السبب محض الصدفة التاريخية العارضة هي مرور مئتي سنة كاملة على فكرة كانط في السلم الدائم؟ إنما الأمر خاص بفكرة المواطنة الكونية أفقاً وهدفاً نهائياً لدولة السلم الدائم، فكانط، على حدّ تعبير هابرماس، «قد اكتشف بُعداً ثالثاً» للنظرية السياسية هو الحقّ الكسموسياسي[9]. إن ما يهم هابرماس من مشروع كانط هو فكرة

(8) Jürgen Habermas, op. cit., p. 10.

(9) Ibid, p. 7.

الفضاء العمومي الذي صمم أركيولوجيته هابرماس بنفسه(10). إن كانط، على حدّ عبارات هابرماس، هو صاحب استباق وبُعد نظر عميق لفضاء عمومي على مستوى الكوكب(11).

إن هدفنا في هذا البحث هو الاشتغال على مشكلة الحرب والسلم التي صارت إلى ضرب الأنطولوجيا الخاصة بنمط إقامة الإنسان في العالم الحالي، وذلك من خلال القراءة التي يقدّمها هابرماس لمشروع كانط في السلم الدائم. من أجل ذلك نقسّم قولنا هذا إلى ثلاث مراحل، حيث نبدأ في **مرحلة أولى** بعرض فكرة كانط في السلم الدائم. من أجل أن نتعرف في **مرحلة ثانية** على مقومات قراءة هابرماس لهذا المشروع الكانطي ثم ننتهي في **مرحلة ثالثة** إلى فحص إمكانية راهنيه هذا المشروع في عصر صارت الحاجة فيه إلى الاشتغال على السلم أكثر من أي عصر آخر.

I – عرض لمشروع كانط في السلم الدائم: أو السلم الدائم من شعار أخروي إلى مطلب مدني – كيف الطريق إلى دولة الحقّ الكوني؟

1) «الفلسفة السياسية» الكانطية: نحو الدولة الكسموسياسية

قد يكون هذا السؤال هو الصياغة الكفيلة بتجميع الرهان الأساسي الذي اشتغلت عليه فلسفة كانط السياسية، وهي فلسفة

---

(10) وذلك ضمن أطروحة دكتوراه هابرماس، وعنوانها الكامل:
J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1978, p. 324.

(11) J. Habermas, *La paix perpétuelle*, op. cit., p. 42.

امتدت لديه من مقالة «فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كسموسياسية» (1784) إلى **نزاع الكليات** (1798) مروراً بـ **مشروع السلم الدائم** (1796) و**مذهب الحقّ** من **ميتافيزيقا الأخلاق** (1797). إنها فلسفة تجد أشكالها الرئيسية في صياغة القضية الخامسة من **فكرة تاريخ كوني** (1784)، حيث يعلن كانط «أن أكبر مشكلة للنوع البشري تلك التي تجبره الطبيعة على حلها هي إدراك مجتمع مدني قائم على الحقّ الكوني»[12].

لكن أي حلّ يقترحه كانط لهذه المشكلة؟ إن الأمر يتعلق عنده بمشروع دستور كوني هدفه السلم الدائم أو ما يسميه الدولة الكسموسياسية، وهو الأمر الذي ينتهي إليه كانط في خاتمة **مذهب الحقّ** قائلاً: «إن هذا الدستور الكوني والدائم للسلم، يمثّل الغاية الأساسية التامة لمذهب في الحقّ في حدود مجرد العقل[13]». لكن أي سلم دائم ممكن بين بشر لا يشهد تاريخهم، في نظر كانط، على «غير نسيج من الجنون، وأحياناً خبث وتعطش إلى التدمير الرهيب[14]»، وأي سلم دائم ممكن بين بشر «ليست حالة الطبيعة لديهم سوى حالة حرب، إن لم تكن مفتوحة، فهي على الأقل مستعدة دوماً للاشتعال[15]».

(12) E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmo-politique*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 193.

(13) E. Kant, *Métaphysique des moeurs*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 629.

(14) E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmo-politique*, op. cit., p. 188.

(15) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 340.

يفتتح كانط مشروعه في السلم الدائم على عنوان يعتبره قولاً هجائياً، نحته بحسب رواية كانط فندقي هولندي على واجهة محلة الذي رسم عليه مقبرة، هذا القول هو «نحو سلم أبدية»[16]. وكأننا بكانط إنما يستلف هذا الشعار من مجاز المقبرة إلى مشروع السلم داخل المدينة ومن أبد الموتى الساكن إلى ديمومة الزمن البشري الصائر، إن شعار «نحو السلم الأبدية» الذي انطلق منه اشتغال كانط على فكرة سلم أبدي في أفق المواطنة الكونية، هو قول قد يكون كانط قد التقطه من بعض رسائل ليبنتز التي يقول فيها: «لقد عثرت على بعض من مشروع السيد-القديس بطرس (Mr. Saint-Peter) من أجل إقامة سلم دائم في أوروبا. إنني أستحضر شعار مقبرة في عبارات «سلم دائم»، ذلك أن الأموات لا يقتتلون أبداً، في حين أن الأحياء من مزاج مخالف»[17].

إن كانط يستعيد هذا الرسم نفسه لكن من أجل التحول به من سخرية المفكر من مشاريع القساوسة إلى اشتغال الفلسفي الجدّي، ومن مجاز المقبرة إلى مفهوم الأمل في سلم دائم. فالسلم لدى كانط لن يكون مجرد شعار يرمز إلى لهو المقهى أو صمت المقبرة، إنما هو إمكان بشري لمجتمع مدني قائم على دولة الحقّ الكسموسياسي وعلى إمكان تهذيب للإنسان بغاية ارتقائه إلى مقام المواطنة الكونية، فالسلم في السياق الكانطي لم يعد موضوع سخرية الفيلسوف إنما يكون هدف كل دولة وغاية كل اجتماع بشري والمعنى الأخير لكل

(16) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 333.

(17) E. Kant, *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 1396.

المدن الفاضلة التي حدّث عنها الفلاسفة جميعاً. إن المدينة التي يشتغل عليها كانط ههنا ليست مدينة الفضيلة أو العدل أو الخير أو السعادة، إنما هي مدينة السلم أساساً.

لقد كان ليبنتز في نظرة قاسياً جداً، حينما كتب يقول: «لكن أي سلم دائم يمكن أن نقيمه بين أناس يسمحون وبشكل عمومي بقواعد مضادة إطلاقاً لكل مشاريع السلم (. . .) لم يعد هناك أي حقّ بين البشر ولا أية عقيدة. ولا أي سلم دائم يمكن أن نتمناه (. . .) ليس هذا سوى تصنّع ولهو غير مجدٍ لحشد من السذّج»[18].

ولم يكن ليبنتز لوحده من سخر من مشاريع السلم الدائم التي افتتح القول فيها البطرس القديس (1712)، فروسو يذهب هو الآخر المذهب نفسه، حينما كتب حول مشروع القديس يقول: «وهكذا على الرغم من أن هذا المشروع كان حكيماً جداً، فإن وسائل تحقيقه تنبئنا ببساطة المؤلف، لقد كان يتخيل بكل طيبة أنه لا ينبغي علينا سوى عقد مؤتمر سلم واقتراح بنود له يتم توقيعها وكل شيء سيسير حينئذ على أحسن ما يرام. فلنقل أن هذا الرجل النزيه يدرك من خلال مشاريعه حينئذ نتائج الأمور كيفما سيحدث، غير أنه يقدّر مثل الأطفال وسائل تحقيقها»[19]. يكتب كانط **مشروع السلم الدائم** ضدّ ليبنتز وضدّ روسو، على الرغم من كونه لا يحيل على أي من هذين الفيلسوفين، فقد لا يريد لمقالته أن تكون ذات طابع خصامي، إنما

---

(18) A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986, p. 109.

(19) Cité par A. Philonenko, ibid.

يريدها مشروعاً نظرياً كاملاً لسلم دائم، أفقاً استكشافياً لجمهورية التنوير.

إنه، من أجل أن لا **تتحول المدن إلى مقاوٍ مؤقتة تقابلها مقابر أبدية**، يكتب الفيلسوف مرة أخرى غير آبه أن يسقط فعل الكتابة لديه في مجرد أحلام كاذبة، وكأنه ينحت طريقه ما بين أحلام خيال متحمس مغرور وأحلام العقل الحكيمة التي تضع هدفاً لها فيتواً عملياً نهائياً يقول: «ينبغي ألا يكون هناك حرب أصلاً. . .»[20]. إنه، ومن أجل أن لا تكون هناك حرب أصلاً، يكتب كانط مرة أخرى بدلاً من جميع الفلاسفة الذين يئسوا من مشاريع السلم وسخروا من آمال القساوسة، فكانط يتحول بالسلم ههنا من موضوعة رجاء دينية إلى مشروع فلسفي غايته تهذيب الإنسان الحديث والارتقاء به من بربرية المتوحشين القائمة على العنف والحرب إلى **الضيافة الكونية** بوصفها مبدأ لإقامة مجتمع السلم الدائم[21]، إنه مشروع سلم دائم في أفق المواطنة الكونية، بمعنى وحده المجتمع الذي يعلّم مواطنيه كيف الارتقاء إلى مقام المواطن في العالم وفي إطار فضاء عمومي قائم على مبدأ العمومية شرطاً لكل قانون عادل، هو المجتمع الكفيل بالسير نحو السلم الدائم.

فكانط هنا يستحيل إلى معلّم للإنسانية الحديثة لضرب من الالتزام الأخلاقي أو من التربية السياسية للمواطن هو بمثابة التنضيد لما يسميه هابرماس بالفضاء العمومي، لكن ما بين الدولة الكسموسياسية أو المواطنة الكونية اللذين علق عليهما كانط آمالاً

(20) E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 628.

(21) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 350.

فلسفية جدّ متفائلة في أفق إشكالية التنوير القائمة على القول بإمكانية تقدّم البشر نحو كمالهم الأخلاقي، والفضاء العمومي القائم على التعتيم الأيديولوجي الذي يفضحه رواد مدرسة فرنكفورت كاشفين القناع عن خطورة أيديولوجيا التنوير، مسافة هي الفاصلة ما بين فكرة كانط في السلم الدائم وقراءة هابرماس لها.

يقول كانط في القضية السابعة من **فكرة تاريخ كوني**: «إننا على قدر عالٍ من الثقافة بواسطة الفنّ والعلم، وإننا أيضاً متحضرين إلى حدّ الإرهاق، من جهة التمدن والرفاهية الاجتماعية. لكن ما زال ينبغي علينا الكثير حتى نصبح متخلّقين»[22].

لكن ما السبيل نحو الارتقاء إلى مقام مكارم الأخلاق؟ يظهر كانط متأرجحاً ما بين اليأس والتفاؤل يقول: «. . . لكن ما دامت الدول تركز قواها كلها على أهدافها التوسعية العنيفة التي لا جدوى من ورائها، وما دامت تعول باستمرار الجهد البطيء للتهذيب الباطني لنمط تفكير مواطنيها (. . .) لا يمكن أن ننتظر أية نتيجة من هذا النوع. ذلك أنه ينبغي من أجل ذلك عمل داخلي طويل الأمد لكل أمة بغاية تهذيب مواطنيها»[23].

يحرص كانط دوماً على أن يكون الفيلسوف هو من يقوم على مثل هذا التهذيب والترشيد للمواطن، وذلك بالاستعمال العمومي لعقله مثلما يشرع لذلك في مقاله «ما هي الأنوار؟»[24]، وإن

---

(22) E. Kant, *Idée d'une histoire universelle*, op. cit., p. 199.

(23) Ibid.

(24) E. Kant, *Réponse à la question : Qu'est ce que les lumières?*, in *Œuvres philosophiques II*, op. cit., p. 211.

مشروعه في السلم الدائم يدخل ضمن هذا التهذيب للمواطن من أجل ضرب مخصوص من المواطنة قائم على الحقّ الكسموسياسي. إن هذا المشروع الكانطي الذي ينقل السلم من المقبرة إلى المدينة، ومن القديس إلى الفيلسوف، ومن سخرية المقهى إلى جدية العقل ومن أبد الآلهة الأخرس إلى زمن البشرية الحي هو ضرب من التدبير لفضاء المواطنة الحديث.

كيف شاء كانط أن يصمم سياسة الدولة الحديثة؟

«نحو السلم الأبدية»، أمام هذا المجاز يسأل كانط: إلى من يتوجه هذا الرجاء أو ذاك النداء سواء كان سخرية أم هجاء. هل هو يتوجه إلى الناس بعامة، أم إلى الساسة بخاصة، أم هو قول خاص بالفلاسفة؟

السلم الأبدي شأن مَن مِن هؤلاء الأحياء كلهم الذين يتقاسمون الفضاء العمومي؟ أهو شأن العوام الذين تعلّم كانط بفضل روسو كيف يحبهم؟ أم هو شأن الساسة الذين يسكنهم نهم الحرب؟ أم هو شأن الفلاسفة الذين يستسلمون إلى الحلم الجميل بالسلم الدائم والذين لا يرى فيهم الساسة غير متحذلقين حالمين لا جدوى من نظرياتهم أبداً؟[25]

إن كانط لا يريد أن يحسم في هذه المسألة ضمن مقالة 1796، إلا أننا نعثر لديه على إجابة شافية عمّن يكون مسؤولاً عن السلم الدائم في أحد هوامش كتاب **نزاع الكليات** (1798)، يقول كانط: «لقد تمّ إخراج أطلنطا أفلاطون، يوطوبيا مور (More)، أقيانوس

(25) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 333.

هارينغتون (Harrington)، سفيرانبيا آلاس إخراجاً مسرحياً الواحدة تلو الأخرى، لكن لم يقع أبداً القيام بمحاولة تحقيقها (باستثناء الجبّار الفاشل لجمهورية استبدادية لكرومويل (Cromwell)) أن نأمل في ظهور كيان سياسي فاضل آجلاً، مهما كان الأمر متأخراً. أن نفكر بذلك هو حلم عذب، ومع ذلك أن نقترب من ذلك أكثر فأكثر ليس فقط أمراً قابلاً للتفكير من جهة أن ذلك يتطابق مع القانون الأخلاقي، إنما هو واجب لكنه لا يخص المواطنين إنما يخص قادة الدول»[26].

إن هذا النصّ الكانطي يعطي للفلاسفة ما لهم وللساسة ما عليهم، فللفلاسفة حقّ التفكير في السلم الدائم وعلى قادة الدول واجب العمل على الاقتراب منها أكثر فأكثر. إن الفيلسوف هنا إنما يبرّئ ذمته من كل تأويل مغرض في عصر تعرض فيه كانط نفسه إلى مراقبة صارمة ومنعٍ له من الاشتغال على مسائل محرجة منها مسألة الدين بخاصة[27].

2) مضمون مقالة «السلم الدائم»:

تحتوي مقالة مشروع السلم دائم لكانط على فصلين وتذييلين وملحقين: يتضمن **الفصل الأول** ستة بنود أولية لسلم دائم، أما

(26) E. Kant, *Conflit des facultés*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., note, p. 904.

(27) لكانط حكاية كاملة مع الرقابة، إذ منع من الاشتغال على الدين منذ صدور كتابه **الدين في حدود مجرد العقل**. 1793 انظر:

E. Kant, *Conflit des facultés*, pp. 805-813.

الفصل الثاني وهو الأهم ففيه يقترح كانط ثلاثة بنود نهائية للسلم الدائم. وفي الملحقات عنصران: **الأول** خاص بما يضمن السلم الدائم، أما **الثاني** فبند سّري فيه فحص لدور الفيلسوف وعلاقته بالسائس في أطار هذا المشروع. أما التذييل ففيه يقف كانط عند التعارض ما بين السياسة والأخلاق في **عنصر أول** وفي **عنصر ثانٍ** عن إمكانية الاتفاق بينهما بواسطة الفكرة المفارقة للحقّ أو مبدأ العمومية.

أما عن البنود النهائية للسلم الدائم التي يشدد كانط على أهميتها القصوى، فهي ثلاثة:

البند **الأول** عن أن الدستور المدني لكل دولة ينبغي أن يكون جمهورياً، ذلك أن الجمهورية هي النظام السياسي الوحيد عند كانط القادر على ضمان:

أ/ الحرية التي لأعضاء المجتمع بوصفهم بشراً.

ب/ لخضوع الكل إلى تشريع واحد بوصفهم ذواتاً.

ج/ لحقّ المساواة التي لهم بوصفهم أعضاء في الدولة.

إن ما يهمّ كانط من هذا الدستور الجمهوري في إطار **مشروع السلم الدائم** هو إنه فقط «بحسب هذا النمط من الدستور، ينبغي على كل مواطن أن يساهم بموافقة في اتخاذ قرار بشأن أن تكون هناك حرب أم لا، لكن أن يشرع المرء (للحرب) معناه أن يشرع ضدّ نفسه لكل مصائب الحرب»[28]. أما في دستور غير جمهوري، فإن

(28) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., pp. 341-342.

اتخاذ قرار الحرب قد لا يكلّف قائد الدولة أقل مما تكلّف متعه الخاصة من طعام وصيد وتجوال[29].

أما البند النهائي **الثاني** فيقترح فيه كانط أن «يتأسس الحقّ العام على فيدراليه دول حرة»[30]، أي أن يقيم الشعوب معاهدة بينهم، هي «ضرب من الحلف نسميه فيدراليه (. . .) دولة مؤلفة من قوميات تمتد إلى كل شعوب الأرض»[31].

أما البند **الثالث** من أجل سلم دائم فهو أهمّ البنود، حيث يتعلق بما يعتبره هابرماس اكتشاف كانط الفريد أو البُعد الثالث لنظرية الحقّ العام، إنه الحق الكسموسياسي القائم على مبدأ الضيافة الكونية، ويعرّفها كانط قائلاً: «إن الضيافة تعني فحسب الحقّ الذي لكل أجنبي في ألا يعامل داخل البلاد التي حلّ بها بوصفه عدوّاً»[32]، ويعطي كانط أمثلة تاريخية مضادة لمثل هذا المبدأ: من ذلك مثلاً الحقّ البربري الذي يمارسه العرب ضدّ كل من يقترب من قبائلهم في صحرائهم الشاسعة. أما عن أوروبا «فكم تبتعد أمها الراقية عن مثل هذا الكمال الأخلاقي القائم على الضيافة الكونية، وأي شطط في الظلم يمارسه هؤلاء حينما يذهبون لاكتشاف بلاد أخرى، وهو ما يعني في عرفهم غزو تلك البلاد»[33].

أما عن البند السّري الخاص بالسلم الدائم، فأخطر البنود

(29) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 343.

(30) Ibid, p. 345.

(31) Ibid, p. 348.

(32) Ibid, p. 350.

(33) Ibid, p. 351.

بالنسبة إلى مصير الفيلسوف في علاقته بسياسة الدولة، لذلك هو بند سرّي يبدى كانط تردده حول إمكانية إقحامه ضمن مشروع سلم دائم. إن الفيلسوف ههنا لا يطلب من السائس شيئاً غير أن يستمع إليه وأن يستشيره في خصوص الحرب والسلم، ويحرص كانط على صياغة دقيقة لهذا البند قائلاً: «إن البند الوحيد من هذا النوع هو التالي: إن قواعد الفلاسفة بشأن الشروط التي تجعل السلم الدائم ممكناً، ينبغي الرجوع إليها من طرف الدول المسلحة للحرب»(34). إن على السائس إذن، بحسب كانط، أن يدعو الفلاسفة وأن يسمح لهم بإبداء آرائهم في شأن الحرب والسلم.

أما المبدأ الذي تقوم عليه دولة المواطنة الكونية التي تهدف إلى سلم دائم فهو ما يسميه كانط بمبدأ العمومية (Principe de la publicité)، ويصوغ كانط هذا المبدأ كما يلي: «كل الأفعال الخاصة بحق الغير، والتي لا تكون قاعدة قابلة لأن تكون عمومية، هي أفعال غير عادلة»(35). إن هذا المبدأ ليس أخلاقياً محض إنما هو أيضاً مبدأ حقوقي يضمن الاتفاق بين السياسة والأخلاق في خصوص السلم الدائم. وكانط يسوق له صياغة موجبة تقول: «إن كل القواعد التي تحتاج من أجل أن تكون فاعلة إلى العمومية، تتفق مع السياسة والأخلاق معاً»(36).

ذلك أهم ما تضمن مشروع السلم الدائم لكانط، هي خمس أفكار أساسية:

---

(34) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 363.

(35) Ibid, p. 377.

(36) Ibid, p. 382.

- في **الأولى** تحديد لنوع الدستور الذي يصلح لأن يكون أرضية سياسية خاصة للسير نحو دولة السلم الدائم (الجمهورية). وفي **الثانية** تعيين لطبيعة العلاقة بين الدول من أجل ضمان حرية كل دولة واستقلالها وفي الوقت نفسه تحالف الجميع على سلم دائم لكل العالم (فيدرالية الدول). أما **الثالثة** فخاصة بالحقّ الكسموسياسي بما هو قائم على مجرد مبدأ الضيافة الكونية. أما الفكرة **الرابعة** فترتب علاقة الفيلسوف بالسياسة. أما **الخامسة** فتشرّع للمبدأ الأساسي للعمومية، وفق عبارة حنّا آرندت، الذي يتحكم بكل العملية السياسية لدى كانط[37].

II - قراءة هابرماس لمشروع كانط في السلم الدائم:

يعتبر هابرماس، منذ بداية كتابه، أن كانط صاحب اكتشاف طريف في مجال نظرية الحقّ هو مفهوم الحقّ الكسموسياسي الذي يعتبره هابرماس بمثابة البُعد الثالث في مجال المذهب الكانطي في الحقّ العام، إلا أن القرنين من الزمن اللذان يفصلاننا عن كانط كفيلان باستشراف حدود فكرة كانط في السلم الدائم بوصفه الهدف النهائي للدولة الكسموسياسية القائمة على الحقّ، هما الأمر الذي حدا بهابرماس إلى رسم حدود هذا المشروع الكانطي من خلال الأفكار التي نحصيها كما يلي:

أولاً: إن فكرة كانط حول الحرب لا تصلح إلا لأفق التجربة التاريخية لعصره.

---

(37) Hannah Arendt, *Juger: sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 78.

ثانياً: وإن الدولة الجمهورية ليست الدولة الأمثل للسلم الدائمة، فهي ليست أكثر سلمية من أنواع الدول الأخرى.

ثالثاً: وإنه من المحال علينا اليوم أن نعتقد في إمكانية بناء وصيانة فيدرالية دول حرّة على مجرد التزام أخلاقي.

رابعاً: وإن كانط لم يكن على حقّ «حينما اختزل دولة الحقّ في الحقّ الأصلي الذي بحوزة كل امرئ بوصفه إنساناً. فهذا الأمر يجعل الأفراد متحوّزين على الحقوق ويعطي الأنظمة الحقوقية الحديثة بنية فردانية صرفة»[38].

خامساً: وإن مشروع كانط لم يكن يحتاج إلى اللجوء إلى مشروع ميتافيزيقا للأخلاق من أجل أن يفسر لنا كيف «يمكن تحويل الاتفاق على مجتمع وقع ابتزازه بشكل مرضي إلى كل أخلاقي»[39].

سادساً: إن اعتبار كانط أن السيادة الدولية أمر لا يمكن تجاوزه أدّى به إلى تصور الوحدة الكسموسياسية على أنها فيدرالية دول وليست فيدرالية مواطنين كونيين[40].

سابعاً: وإنه لم يكن بوسع كانط أن يتنبأ بتغير بنية الفضاء العمومي إلى فضاء تهيمن عليه وسائل الإعلام الإلكترونية، وتصاب فيه الكلمة بالتشويه والدمغجة بدلاً من النصح والتنوير. وإنه بالتالي لم يعد بوسعنا أن نعوّل على قدرة الفيلسوف على إقناع الساسة بنظريات الحقّ والعدل مثلما شرّعت لذلك مقالة **مشروع السلم الدائم** لكانط.

---

(38) J. Habermas, *Paix perpétuelle*, op. cit., p. 64.

(39) Ibid, p. 48.

(40) Ibid, p. 56.

ينطلق هابرماس من نصّ يعتبره أساسياً من كتاب **نزاع الكليات**، يقول فيه كانط: «إن فكرة دستور يتفق مع الحقّ الطبيعي للبشر، بمعنى ذلك الذي ينبغي فيه على الذين يطيعون القوانين أن يكونوا في الوقت نفسه مشرّعين لها، هي أساس كل أشكال الدولة، وأن المجتمع المطابق لها، وفق مفاهيم محضة للعقل، يسمّى مثالاً لا أفلاطونياً، ليس خيالاً فارغاً، إنما هو المقياس الأبدي لكل مؤسسة سياسية عامة، وهو يُبعد كل حرب»[41].

إن ما يسترعي استغراب هابرماس في هذا النصّ هو بالضبط الجملة الأخيرة فيه، أي «ويبعد كل حرب»، وهو ما يعني عنده أن قواعد حقّ الأشخاص التي تتحكم بالحرب والسلم ليست سوى قواعد مؤقتة إلى حين بلوغ النزعة السلمية الحقوقية، التي تحضّر لها مقالة **مشروع السلم الدائم**، مقام دولة كسموسياسية، وبذلك يقع القضاء على كل حرب.

يبدو كانط ههنا بمثابة من يعلق آمالاً كبرى على دولة الحقّ الكسموسياسي التي قد لا تكون سوى حلم عذب من أحلامّ الفلاسفة أو قد لا يدركها سوى «شعب من الملائكة»، بعبارات كانط نفسه، وبالطبع إن عذر كانط الوحيد ههنا في رأي هابرماس، على مثل هذه المعالجة المتفائلة لمشكلة الحرب، هو الحقّ العقلي كأرضية مفهومية لمشروعه، والأفق التاريخي المحدود لتجربة عصره. لكن بيننا وبين كانط قرنين من الزمن قد يجعلان مشروع كانط في نظر هابرماس عرضة لمشاكل مفهومية ولصعوبة مصالحته مع العصر الذي ننتمي إليه.

---

(41) E. Kant, *Conflit des facultés*, op. cit., p. 902.

هل لا يزال ههنا الحديث عن الحرب والسلم في لغة كانط، أي في لغة فلسفة تؤمن بأن عصرها برمته هو عصر النقد والتنوير، وبأن شعبها بكامله قادر على الخروج بنفسه من حالة القصور إلى حالة الرشد، وبأن الدول بإمكانها أن تسترشد بنداء العقل، أن يدرك حالة السلم الدائم؟

يرى هابرماس أن المشروع الكانطي قائم على معالجة محدودة لمشكلة الحرب، لذلك بالضبط انتهى ذات المشروع إلى حلّ كفيل بإعادة النظر بمسألة السلم.

إن كانط لم يشتغل أبداً ومباشرة وبشكل صناعي مخصوص على مشكلة الحرب في حدّ ذاتها وبوصفها صناعة الموت، إنه ينادي بضرورة التفكير بمشروع سلم دائم في أفق حقّ كسموسياسي كأفق استكشافي لمواطنة كونية، وذلك ضدّ الحرب بما تسببه من كوارث جمّة ضدّ النوع البشري. ومن بين شرور الحرب لا يهتم كانط في مرتبة أولى بالأموات، مثلما يلاحظ ذلك هابرماس، إنما يهمه أساساً أهوال العنف والخراب وأعمال السلب والنهب وتفقير البلاد، وخصوصاً استعبادها وفقدانها حريتها والهيمنة الخارجية وانتشار الأخلاق البربرية.

إن دولة السلم التي يحدّث عنها كانط إنما تستمد هدفها من وضع حدّ للحرب. إلا أن هذه الحرب التي ينشغل بها كانط إنما ماهيتها نزاعات محدودة بين دول مختلفة، لكنه لم ينشغل البتّة بفكرة حروب كونية، حروب إبادة وتدمير شامل، إنه لم يكن يتوفر في حدود التجربة التاريخية لعصره على غير حروب محدودة من وجهة

نظر تقنية، ولم يكن ليخطر بباله أبداً، كما يقول هابرماس، «التفكير بحرب أطرافها إرهابيون وسلاحهم القنابل»[42].

لا وجود في ذهن كانط بعد لفكرة حرب مجرمة في حدّ ذاتها، أما عن السلم الدائم الذي يفترض أن يضع حداً لحرب محدودة في الزمان والمكان والترسانة التقنية، فهي تبدو لهابرماس مجرد أمارة من أمارات الدولة الكسموسياسية التي تماثل ضروب العقد الاجتماعي التي يتحول وفقها الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية[43].

إن عيّب كانط الأساسي، في ذهن هابرماس، هو ثقته المفرطة في مجرد التزام أخلاقي قادر على إقامة حلف دولي على سلم دائم بين الدول. إن ما ينقص كانط هو اشتغال جدّي على جهاز حقوقي من أجل ضمان إمكانية بناء فيدرالية من الدول قادرة على التحالف من أجل حقّ كسموسياسي وسلم دائم بين الشعوب، وهو ما يعبّر عنه هابرماس قائلاً: «إن كانط لا يخبرنا كيف يمكن المحافظة على هذه الكنفيدرالية العالمية وتحصينها من دون أن نمتلك جهازاً حقوقياً لهذا الدستور. إن الكنفيدارلية التي يناط بعهدتها تأسيس سلم دائم ينبغي أن تتميز عن التحالفات العرضية، لكن مجرد إلزام أخلاقي غير كافٍ لضمان هذه المواطنة الكونية. لقد أبصر كانط جلياً بإحراج كهذا في الوقت نفسه الذي كان يموّه فيه بمجرد نداء للعقل»[44].

إن هذا النداء الكانطي للعقل لا يكفي من أجل بناء دولة سلم

---

(42) J. Habermas, op. cit., p. 13.

(43) Ibid, p. 16.

(44) Ibid, p. 22.

دائم، فثقة كانط المفرطة في أخلاق الاحترام هي علّة الطابع المحدود لمشروع كانط لدولة المواطنة الكونية.

أما عن فكرة القضاء العمومي فقد أدخلها كانط درءاً للشكوك عن فرضية المواطنة الكونية، أي من أجل ألا تحصل لدينا ريبة بأن مشروع التحالف بين الشعوب هو مجرد فكرة متحمسة. إن فكرة الفضاء العمومي المدني، بحسب قراءة هابرماس، هي التي تحمل في درجة أولى مهمة المراقبة، فهي من يمكنها أن تمنع بواسطة النقد العمومي إمكانية القيام بمشاريع شريرة غير متلائمة مع القواعد العامة. فكانط يحيل على دور الفيلسوف بوصفه «معلّم حقوق» ويشدد على حقه في أن ينشر بشكل عمومي حرّ القواعد العامة التي تخص الحرب والسلم[45].

ويقف هابرماس هنا عند نصّ كانطي يشير إلى اهتمامه بشكل مخصوص. يقول كانط: «أن يصير الملوك فلاسفة، أو أن يصير الفلاسفة ملوكاً، أمر لا ينبغي علينا البتّة انتظار وقوعه، ولا ينبغي علينا أيضاً أن نتمناه، ذلك أن متعة الملك تفسد ضرورة حكم العقل وتشوّه حريته، لكن أن لا يتألم الملوك أو الشعوب الملوك، أي الشعوب التي تحكم نفسها بنفسها، وفق قوانين المساواة من إمكانية أن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تكتفي بالصمت، إنما يسمح لها على العكس من ذلك أن تسمع بحرية، وذلك هو مطلب دولة التنوير»[46].

---

(45) J. Habermas, op. cit., p. 38.

(46) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 364.

نصّ مثير يقف عنده هابرماس معلقاً عليه بما يلي: «لقد كان كانط يفكر بدولة فريديرك الثاني[47]، لذلك كانت له الأسباب لكي يخشى المراقبة»[48].

إن عيّب كانط، في نظر هابرماس، هو ثقته المفرطة في قوة الإقناع التي كان يتمتع بها الفيلسوف... لقد كان كانط يعوّل على شفافية الفضاء العمومي ذي الطابع الأبدي والحساس للحِجاج، وهو يتكلم لا عن العموم بل عن المواطنين المثقفين، ذلك أن كانط لم يكن بوسعه أن يتنبأ بإمكانية تغيّر بنية الفضاء العمومي الذي تحول إلى فضاء تهيمن عليه وسائل الإعلام الإلكترونية المدنية على المستوى الدلالي والمشغولة بصور ووقائع افتراضية، أضف إلى ذلك أنه لم يكن بوسع كانط أن يتوقع التشويه الذي أصيبت به الكلمة، بوصفها عند كانط وسيلة تنوير، وإذ بها استحالت في العصر الحالي، كما يشير هابرماس، إلى دمغجة صماء واستعمال مخادع للغة[49].

ومع كل ذلك يغفر هابرماس لكانط «حجاب الجهل» هذا الذي يتمتع به، وهو الذي، بعبارات هابرماس، كان يعطي لكانط الجرأة على استباق بعيد النظر لفضاء عمومي على مستوى الكوكب لم تكد الإنسانية الحالية لتشرع بعد في توضّح معالمه[50].

---

(47) J. Habermas, op. cit., p. 40.

(48) Ibid, pp. 40-41.

(49) Ibid.

(50) Ibid, p. 42.

III – ماذا تبقى من كانط في فضاء هابرماس؟

إنه على الرغم من أن التصوّر الكانطي للتحالف السلمي بين الشعوب يحتاج إلى أكثر من مجرد الالتزام الأخلاقي، ومن أن فكرة الحقّ الكسموسياسي الكانطية تحتاج إلى إعادة نظر ومراجعة، فإن هابرماس يعترف بالمكاسب الكانطية التالية:

1- إن فكرة السلم الكونية التي حرص مشروع كانط على صيانتها لم تكفّ أبداً عن التطور والتجذّر في الفضاء السياسي الحالي، منذ تأسيس المجتمع الأممي في جنيف. وأن هذه الفكرة اتّخذت منذ الحرب العالمية الثانية صورة ملموسة في المؤسسات والمبادرات السياسية[51].

2- وإن التحديات التي نجمت عن كوارث القرن العشرين جعلت تطور هذه الفكرة أمراً ملحّاً وهو إطار حرّك الفكر الكوني كله بعامة.

3- وإنه ما وراء حجب الحرب الكونية، التي زجّ هتلر (Hitler) العالم فيها، تحول العالم من الحقّ الدولي إلى حقّ المواطنة الكونية، ومن جرائم الحرب إلى التنديد بالحرب كجريمة في حدّ ذاتها[52].

4- وإن كانط صاحب استباق لفضاء عمومي كوني يجعل من الممكن أن يحتج الجميع على أي اعتداء يقترف بشأن إنسان في أي ركن من الأرض.

---

(51) J. Habermas, op. cit., p. 48.

(52) Ibid, p. 49.

5- وإن فكرة حقّ المواطنة الكونية التي بشّر بها كانط لم تعد، في نظر هابرماس، مجرد مبالغة متحمسة في مذهب الحقّ، إنما هي درجة الاكتمال القصوى الضرورية للحقّ المدني والعمومي[53].

6- ويحرص هابرماس على الاعتراف بأهمية مبدأ العمومية الذي شدد عليه كانط مبدأ لكل العملية السياسية لديه. إذ أن كانط هو عند هابرماس من حرص على صياغة العلاقة الحميمة بين التنظيم الحقوقي والثقافة السياسية لشعب ما، وأهمية ذلك في تجذّر فضاء الحرية وتحضّر أمة وتقدمها[54].

أما لو حفرنا قليلاً في ذاكرة هابرماس الفلسفية وبحثنا عن مكان كانط في «الفضاء العمومي» لهابرماس، وهو ما مثل عنوان أطروحته (1962)، فإن كانط يبدو في مرتبة أساسية ضمن الأركيولوجيا التي يصممها هابرماس لمبدأ العمومية في المجتمع البرجوازي، إذ هو صاحب «النظرية المكتملة لمفهوم الرأي العام»[55]، إلا أن عيّب كانط، بوصفه النموذج الليبرالي للعمومية، يتمثّل عند هابرماس في «تمييزه ما بين نجاة الدولة وسعادة المواطنين»، وهو ما يفسر التناقض في فلسفته بين الموافقة على أيديولوجيا النظام والمطالبة بالأخلاقية"[56]. إن النسق الكانطي يبدو في فضاء هابرماس قائماً على جملة من الأوهام السياسية والتي من بينها التفاؤل في البُعد

(53) J. Habermas, op. cit., p. 42.

(54) Ibid, p. 46.

(55) J. Habermas, *L'espace public*, op. cit., p. 112.

(56) Ibid, p. 120.

الأخلاقي لسياسة المدينة والوعي الذي في دائرة العمومية بوصفها «رأياً عاماً»، وثقته في قدرة الفيلسوف على الإقناع والتنوير.

أما عن الإنسان الذي يحدّثنا عنه كانط بوصفه غاية جمهورية التنوير، فهو لا يعدو أن يكون الصياغة القصوى للعلاقة الكلاسيكية: برجوازي - إنسان - مواطن[57].

خاتمة:

ماذا لو فرضنا، وضمن صراع العمالقة ما بين كانط وهابرماس، ومع نيتشه، أن «الفِكر الكبرى هي الأحداث الكبرى»، ألا نرى حينها أن دولة السلم الدائم التي تفكّر بها كانط، بديلاً عن كل ضروب المدن الفاضلة الفاشلة، إنما هي الحدث الأكبر في حضارة الحرب الدائمة؟ لكن ألا تكون فكرة كانط في السلم الدائم في أفق مواطنة كونية قد ذهبت إلى أبعد مما صمم لها صاحبها، وذلك متى صارت هذه الفكرة من مواطنة كونية في سلم دائم إلى أمركة كونية تزرع الحرب الدائمة حيثما صمم ذلك البرابرة الجدد؟

إلا أن كانط كان قد استشرف إمكانية تحول الدولة الكسموسياسية إلى كيان سياسي يتحكم بكل الدول، أو إلى ما يسميه كانط بمملكة كونية، لذلك اكتفى كانط ببناء فكرة الحقّ الكسموسياسي على مجرد التزام أخلاقي واستعمال عمومي للعقل وإرشاد فلسفي للسياسة، وهو أمر لم يشأ هابرماس أن يغفره لكانط، مطالباً بصياغة حقوقية لمثل هذه الدولة الكسموسياسية. لقد كان

(57) J. Habermas, *L'espace public*, op. cit., p. 120.

كانط يدرك جيداً أن تحول الحقّ الكسموسياسي إلى حوزة دولة عالمية أمر على قدر رهيب من القبح والفظاعة، لذلك كتب عنها في مقالة **مشروع السلم الدائم** يقول: هي «استبداد يقتل الأرواح ويجتث الخير من جذوره ويسقط عاجلاً أم آجلاً في فوضى عارمة»[58].

إن كانط كان قد استبق مخاطر مثل هذه الدولة الكونية منذ عام 1793، حيث كتب في أحد هوامش **الدين في حدود مجرد العقل**: «إن المملكة الكونية تقضى على الحرية والفضيلة والعلم والذوق والأخلاق (. . .) هذا الوحش الفظيع (الذي تفقد داخله القوانين شيئاً فشيئاً قوتها)، سوف ينقرض بنفسه بعدما أن يكون قد ابتلع كل جيرانه. . .»[59].

وفعلاً ألم تتحول فكرة الدولة الكسموسياسية في العهد الإمبراطوري الجديد إلى وحش فظيع يزرع الحرب والموت في الفضاء الكوني الذي أراده كانط فضاء الحرية وهابرماس فضاء الفعل التواصلي؟ وألم تصدق نبوة كانط بإمكانية انقراض مثل هذا الوحش على جدران البرجين؟

حرص كانط كان أبعد من هابرماس إذن على أن يبقى مطلب الكونية مجرد فكرة استكشافية خوفاً من الخطورة الثاوية داخل استعمال سياسي قبيح لها.

وفعلاً ماذا نشهد اليوم من الدولة العالمية الحالية: مواطنة كونية

---

(58) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 361.

(59) E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres philosophiques III*, op. cit., pp. 47-48.

لسلم دائم بين شعوب متساوية ومستقلة، أم أمركة كونية وحروب مترحلة ومقابر جماعية يحفرها القراصنة الجدد وبمتعة كلبية لا تختلف كثيراً عن متعة أكلة لحوم البشر؟

وأمام هذا المشهد العالمي الحالي الذي تختلط فيه الكوميديا بالتراجيديا وضحكة هوميروس (Homer) بسخرية السؤال السقراطي وجدّية كانط بعدمية نيتشه، قد لا يبقى من فلسفة كانط غير تشخيص سوداوي للتاريخ البشري: «إن المعدن الذي قدّ منه البشر على قدر من الاعوجاج بحيث يستحيل معه أن نصنع منه أي شيء مستقيم»[60].

ومرة أخرى نقول ضدّ هابرماس أن كانط لم يكن متفائلاً بالقدر الذي رآه فيه هابرماس وأنه كان يدرك جيداً ما يمكن أن يثيره مشروعه الأخلاقي في السلم الدائم من سخرية السائس نفسه، وكأنه كان يشقّ طريقه ما بين نداء مسؤولية الفيلسوف أمام الشرّ المتجذّر في مدن البشر وسخرية الساسة من النظريات الحالمة. ولذلك لم يكن يعوّل فعلاً لا على البشر الذين قدّت جيناتهم من الشرّ المحض، ولا على الساسة الذين يسكنهم شره الحرب ومتعة الملك، لذلك كتب في أحد هوامش كتاب **نزاع الكليات**: «... لا ينبغي علينا أن نعوّل كثيراً على البشر في تقدمهم نحو الأفضل من أجل أن لا نتعرض إلى سخرية السائس الذي يعتبر هذا الرجاء مجرد حلم لدماغ متحمس»[61]. وعلى الرغم من ذلك بإمكان الفيلسوف أن يحلم بدلاً من الإنسانية جمعاء، لكنه لا يحلم كفرد من أجل التنفيس عن مرض

---

(60) E. Kant, *Idée d'une histoire universelle*, op. cit., p. 195.

(61) E. Kant, *Conflit des facultés*, op. cit., p. 903.

نفسي أو عقدة مرضية، مثلما حال الأحلام لدى فرويد (Freud)، إنما حلم الفيلسوف هو حلم العقل الذي يتّسع لفضاء الإنسان الكوني. فليحلم الفيلسوف ما شاء له ذلك فأحلامه أفكار توجه الإنسانية نحو عالم بلا حدود، وطوبى لأحلام الفيلسوف فأحلامه تنشيط لأفكار ثاوية في هذا التنين البشري النائم.

يقول كانط: «عذبٌ أن نخترع بواسطة الفكر مؤسسات سياسية تتلاءم مع مطالب العقل. ولكن - وكانط يبدو هنا واقعياً أكثر من اللازم - من الغرور أن نقترحها ومن الذنب أن تحرض الشعب لتدمير المؤسسات القائمة»(62).

إن كانط يبدو على حقّ، ومرة أخرى، فيما أبعد من هابرماس حينما قصر مهمة الفيلسوف على الدفاع عن حرية التفكير وعن التهذيب الأخلاقي للإنسانية من أجل توجيهها نحو مستقبل يكون فيه الإنسان غاية في ذاته والوطن عالماً بلا حدود والدولة حقاً كسموسياسياً قائماً على ضيافة كونية لا تفرّق ما بين أعجمي أو أعرابي.

إن مهمة الفيلسوف ليست صياغة الدساتير الحقوقية، فتلك مهمة المشرّعين والساسة والحقوقيين. إن دور الفيلسوف ليس مواجهة الدولة القائمة، إنما هو يفكر أمام الإنسانية برمتها وفي أفق دولة بلا حدود وبلا جنسية وخارج سقف الملل والنحل... إنه مواطن كوني في عالم يتّسع للجميع، عالم هو حديقة أبيقور (Epicurus) الفكرية.

وقد يكون كانط قد أدرك أكثر من هابرماس صعوبة مهمة أن

---

(62) E. Kant, *Conflit des facultés*, op. cit., p. 903.

يفكر الفيلسوف في سلم دائم «لشعب من الشياطين»[63] وليس لفضاءات الفعل التواصلي وآداب النقاش. ولو استلفنا من دولوز ما به ننظر ثانية إلى كانط ضدّ هابرماس، لقلنا وفق عبارة بهيجة لدولوز وغاتاري (Guattari) في **ما هي الفلسفة؟**: «لا ينقصنا التواصل» بل على العكس، لدينا منه أكثر مما ينبغي، ينقصنا الإبداع، تنقصنا مقاومة الحاضر». ففي شعب من الشياطين تبدو مقاومة الحاضر ممكنة باختراق حدوده المخططة من أجل اختراع فضاءات صقيلة بعبارة **ألف مسطح** لدولوز وغاتاري.

لقد كان كانط يدرك جيداً، ومرة أخرى، فيما أبعد من هابرماس أن المسافة الفاصلة بيننا وبين دولة السلم الدائم لمواطنة كونية في العالم هي ذات المسافة التي تفصل الشياطين عن الملائكة، لذلك كتب يقول: «. . . وإلى أن يحين ذلك الوقت ينبغي أن يوجد ملائكة وليس بشر تهيمن عليهم غرائزهم وميولاتهم»[64].

وإن كانت فكرة كانط في السلم الدائم قد تبدو حالمة وقابلة للسخرية، مثلما كان ليبنتز قد سخر من مشاريع السلم في عصره، فإن كانط يبقى أبعد من هذه السخرية ومن ذاك النقد، إذ هو على وعي بأن مسألة السلم ليست في الفرق ما بين الخيال والواقع، إنما تكمن في مسؤولية الفيلسوف تجاه الإنسانية، وهو معنى النصّ الذي نقرأه في خاتمة **مذهب الحقّ** من **ميتافيزيقا الأخلاق**. يقول كانط: «إن المسألة لا تكمن فيما إذا كان السلم الدائم أمراً واقعاً أم خيالياً

---

(63) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, p. 360.

(64) Ibid, p. 359.

(. . .) إنما ينبغي أن نفعل وكأنما يوجد هذا الأمر وذلك من أجل أن نقيم سلماً دائماً ونضع حداً للهلاك الناجم عن الحرب»، ويضيف كانط: «أن نضع حداً للحرب (. . .) إن هذه القاعدة واجب»[65].

فليغفر هابرماس لكانط إذن، وهو العامل في أفق إشكالية كانطية لضرب من التنوير الجديد ثقته في الفيلسوف وفي شفافية الفضاء العمومي وفي الالتزام الأخلاقي للدول تجاه السلم الدائم، وليحتفل بكانط من رفع عالياً حرية التفكير والاستعمال العمومي للعقل والخروج بالشعوب من حالة القصور إلى حالة الرشد ومطلب العمومية مقياساً لقوانين عادلة بين البشر. أما ما تبقى فهابرماس يدرك جيداً أن السلم الدائم صار إلى حدث تشرئب له أعناق الشعوب أملاً في اختراق حيّل الساسة وأمكنتهم المخططة بالطاغوت نحو فضاءات صقيلة لبشرية قادرة بشعوبها على مقاومة الحاضر بملله وأصولياته ومواقع الاضطهاد فيه.

وأخيراً إن تكن فكرة السلم الدائم لكانط لا هي من قبيل الخيال ولا هي من قبيل الواقع، فهي ككل الأفكار العظيمة في مقام أبعد من مقاييس البشر، مثلها مثل فكرة الإله نفسه لدى كانط، هو مقام **كأنما هو موجود**، ذلك أن كانط يعلمنا ههنا أن الفرق لدى البشر ما بين الممكن والمحال خيط رفيع جداً.

---

(65) E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 629.

خاتمة

ماذا نتعلم من كانط راهناً؟

1- الكونية: ربما كان كانط هو الفيلسوف «الكوني» الوحيد، أو هو على الأقل أكثر من شرّع لكونية العقل وأحرص من دافع عنها، فالحداثة التي فكر فيها كانط، بخاصة في مقالته عن التنوير، لا تبدو البتّة عنده حكراً على أحد، بل هي مهمة خاصة بالإنسانية قاطبة بوصفها انتماء جغرافياً محضاً إلى الأرض.

إن كانط لا يؤمن كثيراً بالتاريخ، ولا يهمه أبداً الماضي ولا التقليد ولا الانتماء، فهي جميعاً لديه «ذات مسار عبثي لا حكمة فيه» أو هي نسيج من الجنون والخبث والتدمير الرهيب، إنه إذ يعوّل على البشر بما هم كذلك وبالحرية الأصلية التي لهم، يراهن كانط على الكونية ضدّ الهوية وعلى المدنية ضدّ القوميات، وعلى العقل مرجعاً لكل قيم البشر ضدّ كل أنواع الوصايا اللاهوتية أو الميتافيزيقية، وهو بذلك يراهن على الجغرافيا السياسية والجيو-فلسفة بدلاً من التاريخ وفلسفة التاريخ، وعلى النقد والتحليل بدلاً من «الاسم الطنان للأنطولوجيا»، بحسب عبارة لكانط نفسه.

إننا نعتقد بذلك أن فلسفة كانط قد تساعدنا على التخفيف من

وطأة الانتماء ومن ضروب الشوفينيات في اتجاه التدرب على الدخول في أفق استكشافي كوكبي لشكل من المواطنة الكونية في العالم. إنها فلسفة تعلمنا كيف **«يمكن أن نوجد معاً»** وكيف نستعمل سوياً العالم والمدن بوصفنا **مواطنين كونيين**. إننا مع كانط نتعلم بوصفنا مواطنين في العالم كيف نتخلص مما سماه فوكو بـ«ابتزاز الحداثة»، وذلك يعني أنه بوسعنا أن نتجاوز حدود الزوج المنطقي الأبله، الذي يهيمن على ممارستنا الفكرية ويصيب عقولنا بضرب من العطالة والدوغمائية: هل نحن مع التنوير أم ضدّه؟ هل نحن في الحداثة أم ضدّها؟ وهو أمر يرهن النمط الذي نرتضيه لعلاقتنا بالراهن ولإقامتنا في العالم.

سوف يكون علينا حينها مواجهة الأسئلة المحرجة التالية: هل نحن قد خرجنا من الحداثة مثلما أنجز ذلك أقطاب الفكر الغربي الحاليون، إما على جهة الهدم والتفكيك أو السخرية الكلبية؟ أم أننا لم نمر بها أصلاً باعتبارنا لم نشارك مباشرة في صياغة قيمها الخاصة؟ هل نحن راهنون أم رُهُون ودُيُون؟ هل نحن مالكون لأدوات تشكيل ذواتنا **وفق العصر الذي نحن فيه**، وكفيلون بهذا العصر الذي نحن فيه مختصمون، أم نحن رهناً وراهناً أعجفَ أصيب بالهزال والإعياء الأنطولوجي؟

2- فنّ العيش معاً: إن فلسفة كانط تزعزع لدينا وهماً تاريخياً خطيراً يخص ممارسة المحدثين المشحونة بالضغينة والوعي التعيس للعلاقة بين **الذات والآخر**، وهي علاقة رسمت منذ دهر من الزمن للشرق صورة نمطية هي صورة **الضحية** أو هو المستعمَر والمتخلف وموطن الإرهاب، في حين اتخذ فيها الغرب صورة **البطل** المستنير

(أو هو المستعمِر) والمتقدم، موطن الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان.

إنه بوسعنا أن نجد في قواعد التنوير الثلاثة التي صاغتها الفقرة 40 من تحليلية الجليل من **نقد ملكة الحكم** لكانط ما به تُضمَّد جراح الغريب (الذي تحدّث عنه بادئ ذي بدء **سفسطائي** أفلاطون) أو **الآخر** الذي ارتقي إلى مستوى المفهوم مع هيغل ووصل إلى ضرب من التسامح المسيحي المكتمل فيما سماه ريكور بـ«**هو نفسه بما هو آخر**». إن هذا **الهو بما هو آخر** كان قد استبقه كانط في الصياغة التالية: «ينبغي أن نفكر دوماً بدلاً من كل كائن بشري آخر». إنها قاعدة التفكير **المنفتح على الآخر** التي تجد مبدأها الميتافيزيقي في الصياغة الكونية بوصفها ممارسة إتيقية طريفة للعلاقة مع الآخر أو الغريب أو الغير. ونحن هنا إذ نتفلسف من موقع اللغة العربية، ولا يفوتنا أن نذكر بما **لآداب الضيافة** في عادات العرب من شأن إتيقي جليل في تدبّر العلاقة بالغريب. وقد تجد الثقافة الغربية الحالية التي وصلت إلى ضرب من الانفصام الرهيب، مثلما يشخّصه دولوز وغاتاري، في هذا المبدأ الكانطي ما به تعالج أمراضها قبالة الغريب، وما أحوجنا نحن العرب المعاصرين إلى ما يسميه نيتشه بـ«العافية الكبرى» في ترتيب علاقتنا بأصولنا التاريخية من جهة، وبانتمائنا الجغرافي إلى كوكب الأرض الذي تتدبره عقول غربية من جهة أخرى.

3- **التفاؤلية**: إن كانط يوفر لنا نمطاً طريفاً من التعلق بالراهن: إنه تعلق لا يكون على جهة الحلم بالمستقبل مثلما تتعزى بذلك اليوطوبيات الحديثة (إرنست بلوخ نموذجاً) ولا هو على جهة الخوف

من الكارثة (بنيامين) ولا هو أيضاً على جهة تمجيد للحاضر واحتفال بطولي به (أوجست كونت (Auguste Comte)).

مع كانط لم يعد **بوسع الفيلسوف أن يكون بطلاً**، ولنقل أن زماننا الحالي ليس أبداً زمن أبطال، فأصنامنا وأوثاننا قد أفلت معا ومنذ زمن. حَسْبُ المفكر أن يتخذ لنفسه مقاماً يكون له فيه من الشجاعة على استعمال عقله نصيب ما.

أما عن مستقبل الشأن البشري، فحتى الآلهة، كما يقول كانط في أحد صفحات **نزاع الكليات**، «عاجزون عن التنبؤ به لأنه تاريخ الحرية». ولكن قد نحتاج إلى قسط كبير من تفاؤلية كانط بالمستقبل من أجل أن يكون الإنسان الكوني والحرّ والجريء على استعمال عقله قريب التحقق وليس مجرد حلم من أحلام الفلاسفة.

الفهرس

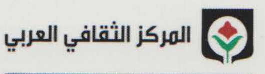
جيل كامل من العقول والنخب الصغيرة ترعرع في أحضان التنوير مثلما صاغته، عام 1784، مقالة صغيرة للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط: «ما هو التنوير؟». وفي الحقيقة مثّلت هذه المقالة أفقاً عاماً لأجيال من العقل العربي، رئة أخرى لاستنشاق رائحة الحرية في ظلّ أنظمة استبدادية تستعبد الأجسام والعقول. قبل الرابع عشر من يناير، مثّل التنوير للفلسفة في الوطن العربي الكبير بديلاً ممكناً عن الثورة، إمكانية للتحرر بعقولنا ونصوصنا ومدارسنا من جهلوت الاستبداد وطاغوته وسحقه اليومي للمساحات الحرة. وبالرغم من أن التنوير قد غيّر من مواقعه ومن عناوينه مرات عديدة فإن العقل الفلسفي العربي ما انفكّ في عود على بدء، استئنافاً أو اختصاماً أو مغايرة، للأفق الوسيع لتنوير رسالته الأولى «تجرؤوا على استعمال عقولكم».

ما الفرق بين التنوير والثورة؟ وإلى أي مدى بوسعنا أن نستعمل عقولنا في مدننا الحالية المؤقتة؟ وماذا نستعمل من أنفسنا ونحن في حالة ثورة لا نعرف مصيرها؟ عقولنا أم غضبنا؟ وهل يصلح العقل كي تولد الثورات وتزهر وتترعرع؟

في هذا الكتاب نميز بين التنوير والثورة من خلال فلسفة كانط، فهناك فلاسفة يصنَّفون ثوريين، وهناك آخرون يصنفون محافظين. إلى أي صنف ينتمي كانط؟ ليس كانط فيلسوفاً ثورياً، وليس فيلسوفاً محافظاً. هذه هي المفارقة التي يعالجها هذا الكتاب: كان كانط معجباً بالثورة الفرنسية ويعتبر التمرد على صاحب السيادة حقاً غير شرعي أصلاً. لماذا فضّل التنوير على الثورة؟

أم الزين بنشيخة-المسكيني

باحثة تونسية متخصصة في الفلسفة



الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com




ISBN 978-9953-68-769-8
9 789953 687698